

نظريّة المعرفة المعاصرة



د. صلاح إسماعيل



نَظَرِيَّةُ الْمَعْرِفَةِ الْمَعاصرةِ





mohamed

mohamed

mohamed khatab

نَظَرِيَّةُ الْمَعْرِفَةِ الْمُعَاَصِرَةِ

د. صلاح إسماعيل

قسم الفلسفة - كلية الآداب

جامعة القاهرة

الناشر

الدار المصرية السعودية

للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة

اسم الكتاب: نظرية المعرفة المعاصرة

اسم المؤلف : د. صلاح إسماعيل

الطبعة الأولى

سنة النشر : 2005م

رقم الإيداع : 13612 / 2005م

الترقيم الدولي : 7 - 64 - 6122 - 977

الناشر

الدار المصرية السعودية

للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة

E-Mail: egysaudi@link.net

الإدارة : (16) عمارات العبور شارع صلاح سالم
الدور الثالث - مدينة نصر - القاهرة

تليفاكس : 02/2621365

محمول : 012/3140315

مكتب السعودية : ت 009661/4651389 : ①

تليفاكس : 4631336

مكتب بيروت : 009613685473 - 0096101786315

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

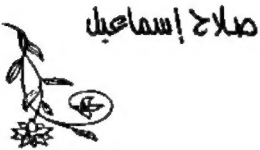
﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ
شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ ۚ لَعَلَّكُمْ
تَشْكُرُونَ﴾

قرآن کریم . سورة النحل 78



إهداء

إلى روح الفيلسوف الدكتور/ زكى نجيب محمود
الذى من أجله أحببت الفلسفة



المحتويات

الموضوع	رقم الصفحة
** مقدمة	13 - 18
** الفصل الأول : تحليل المعرفة	19 - 61
1- مقدمة	21
2- معاني المعرفة	22
3- أنواع المعرفة	25
4- التعريف الأفلاطوني للمعرفة	35
5- مشكلة جيتير	39
6- موقف الفلاسفة من مشكلة جيتير	46
* هوامش الفصل الأول	57
** الفصل الثاني : الاعتقاد	63 - 86
1- جدل حول الاعتقاد	65
2- نظريات الاعتقاد :	70
2 - 1 الاعتقاد بوصفه فعلاً عقلياً	70
2 - 2 الاعتقاد بوصفه استعداداً سلوكياً	73
2 - 3 الاعتقاد بوصفه حالة عقلية	77
3- شرط التسويغ	80
* هوامش الفصل الثاني	85
** الفصل الثالث : الصدق	87 - 137
1- مقدمة	89
2- حوامل الصدق	94
3- نظريات الصدق : مخطط عام	99
4- نظرية التناظر : تمهيد	103

الموضوع	رقم الصفحة
4 - 1 نوعان من التناقض	104
4 - 2 اعتراضات على نظرية التناقض	112
5 - نظرية الاتساق : تمهيد	116
5 - 1 معنيان للاتساق	119
5 - 2 الحجج المؤيدة لنظرية الاتساق	120
5 - 3 اعتراضات على نظرية الاتساق	125
6 - النظرية البراجماتية في الصدق	129
* هوامش الفصل الثالث	135
** الفصل الرابع : نظريات التسويغ الاستمولوجي	139 - 183
1 - مقدمة	141
2 - نظريات التسويغ الاستمولوجي :	143
2 - 1 نظرية الأسس	143
2 - 1 - 1 التصور الأساسي للنظرية	143
2 - 1 - 2 حجة التراجع المعرفي	148
2 - 1 - 3 تصنيف نظريات الأسس	153
2 - 1 - 4 نظرية الأسس القوية	159
2 - 1 - 5 نظرية الأسس المعتدلة	161
2 - 1 - 6 نظرية الأسس الضعيفة	162
2 - 1 - 7 نظرية الأسس بين التأييد والتفنيد	163
2 - 2 نظرية الاتساق	166
2 - 2 - 1 التصور الأساسي للنظرية	166
2 - 2 - 2 أنواع نظرية الاتساق	170
3 - النظرية الخارجية	172

الموضوع	رقم الصفحة
3 - 1 التصور الأساسي للنظرية	172
3 - 2 النظرية الخارجية والمذهب الطبيعي	173
4 - نزعة وسط بين الأساس والاتساق	176
5 - تعقيب	178
* هوامش الفصل الرابع	179
** الفصل الخامس : الاستمولوجيا التأملية والاستمولوجيا الطبيعية	185 - 250
1 - مقدمة	187
2 - الاتجاهات الأساسية في الاستمولوجيا الطبيعية	190
3 - الاستمولوجيا النظرية	194
4 - حجة كواين على الاستمولوجيا المتطبعة	203
5 - اعتراضات على حجة كواين، ورد كواين على نقاده	216
6 - حجة جولدمان : الاستمولوجيا الطبيعية ونزعة الثقة	223
7 - دفاع عن الاستمولوجيا الطبيعية	230
8 - خاتمة	235
* هوامش الفصل الخامس	241
** المصطلحات الواردة في الكتاب	251 - 256
** المراجع	257 - 271

مُقَدِّمَةٌ



أردت في هذا الكتاب أن أقدم رؤية معاصرة للابستمولوجيا epistemology أو نظرية المعرفة، وأنا هنا لا أفرق بينهما. وبذلك أساير التقليد الأنجلو أمريكي. والابستمولوجيا كلمة مشتقة من كلمتين يونانيتين هما: episteme وتعنى معرفة knowledge، و logos وتعنى نظرية. والابستمولوجيا فرع من فروع الفلسفة يهتم بطبيعة المعرفة الإنسانية، وأنواعها، وإمكانيتها، ومصادرها، ومجالها وحدودها.

وتسعى الابستمولوجيا إلى الإجابة على جملة من الأسئلة يقع فى موضع الصدارة منها ما يلى :

1- ما المعرفة ؟

2- ما الذى يمكن أن نعرفه ؟

3- كيف نعرف ما نعرفه ؟

4- كيف نكون اعتقاداتنا مسوغة أو مقبولة ؟

تقتضى الإجابة على السؤال الأول تحديد مفهوم المعرفة، وتتطلب الإجابة على السؤال الثانى بيان مجال المعرفة وأنواعها مثل المعرفة الحسية، والمعرفة الأولسية a priori، والمعرفة الدينية، والمعرفة الأخلاقية، والمعرفة العلمية، ونحو ذلك. وما دامت المعرفة ممكنة، وهذا يعنى أننا نستطيع تنفيذ حجج النزعة الشككية فى المعرفة، سيكون فى مقدورنا طرح السؤال الثالث وبقية الأسئلة الابستمولوجية. يتعلق السؤال الثالث بمصادر المعرفة المتنوعة وهى العقل والتجربة والحدس والوجدان، وكل هذه المصادر تدخل فى إطار مصدر عام هو الوجود. وتضيف

المعرفة في التصور الإسلامي إلى هذا المصدر مصدراً آخر هو الوحي. والسؤال الرابع ينصب على مفهوم التسويغ الایستمولوجی.

والمعرفة حالة عقلية يدرك فيها الإنسان غيره أو ذاته، وهي علاقة أحد جوانبها الذات العارفة، والجانب الآخر موضوع المعرفة الذي تتجه إليه الذات العارفة بصورة مباشرة أو غير مباشرة. واتجاه الذات العارفة بصورة مباشرة إلى موضوع المعرفة يعني أن الذات تتصل بالموضوع اتصالاً تجريبياً مباشراً، وهذا النوع من المعرفة يسمى معرفة بالإدراك المباشر، مثل معرفة الأشخاص والأشياء وحالاتي العقلية الخاصة. واتجاه الذات إلى الموضوع بصورة غير مباشرة يعني أن الذات تدرك قضية "عن" العالم، وهذا النوع من المعرفة يسمى معرفة قضوية؛ لمعرفة الدكتور زكي نجيب محمود هي مثال للمعرفة بالإدراك المباشر، ومعرفة أن الدكتور زكي نجيب محمود فيلسوف هي مثال للمعرفة القضوية. وتحظى المعرفة القضوية - وهي معرفة أن كذا وكذا هو الواقع - بعناية البحث الایستمولوجی وسر ذلك أن القضية هي الصيغة التي تنقل بها المعرفة من شخص إلى آخر، بينما يتعذر علينا نقل المعرفة بالإدراك المباشر بهذه الطريقة.

ويقول التعريف المعياري لو الثلاثي للمعرفة إن المعرفة القضوية لها ثلاثة شروط ضرورية على انفراد individually necessary وكافية بالاشتراك معاً jointly sufficient، وهي الاعتقاد belief والصدق truth والتسويغ justification؛ ومن ثم يتلخص التعريف الثلاثي في القول إن المعرفة اعتقاد صادق مسوغ.

يناقش الفصل الأول معاني المعرفة، وأنواعها، وتعريفها التقليدي، ونقد جيتير لهذا التعريف، وموقف الفلاسفة من نقد جيتير، ويوضح الفصل الثاني اختلاف الفلاسفة حول شرط الاعتقاد، ثم يعرض نظريات الاعتقاد. ويأتي الفصل الثالث ليناقد مفهوم الصدق، ويميز الأسئلة المطروحة حوله، ويجب على السؤال: ما هو

حامل الصدق؟ ثم يعرض نظريات الصدق بصفة عامة، ويتوقف عند نظريتين بارزتين هما التناظر والاتساق. وفي كل واحدة منهما يوضح معاني النظرية وأنواعها، والحجج المؤيدة لها، والانتقادات التي توجه إليها. وإذا ما وصلت إلى نهاية الفصل، ألقيت شرحاً يسيراً للصدق من وجهة النظر البراجماتية.

إن المعرفة ليست اعتقاداً صادقاً فحسب، لأن بعض الاعتقادات الصادقة يتم تأييدها عن طريق التخمين المحظوظ ومن ثم لا توصف على أنها معرفة. فالمعرفة تتطلب امتلاك الأسباب الجيدة التي ترفع الاعتقاد الصادق إلى مرتبة المعرفة. وهذا هو شرط التسوية. ومع ذلك فقد جادل "جينر" في هذا التصور الثلاثي للمعرفة وطالب بتعديله. وقال بعض الفلاسفة لابد من أن نضيف شرطاً رابعاً مؤداه أن التسوية الكامل الذي يملكه الإنسان لما يعتقد به يجب ألا يعتمد على أية جملة كاذبة.

وسوف أفحص في الفصل الرابع نظريتين في التسوية بشيء من التفصيل، وأشير بإيجاز إلى نظريتين. والتصور البسيط للتسوية المعرفي هو أن الشخص يكون مسوغاً في الاعتقاد بأن (ق) إذا قام اعتقاده بأن (ق) على أسس كافية.

النظرية الأولى هي نظرية الأسس أو النزعة الأساسية، وتبعاً لهذه النظرية فإن المعرفة والتسوية يقومان على نوع ما من الأساس. ويتألف هذا الأساس من اعتقادات أساسية تكون مسوغة في ذاتها، ويرتكز عليها تسوية جميع الاعتقادات الأخرى. والنظرية الثانية هي نظرية الاتساق أو نزعة الاتساق. وتقوم هذه النظرية على الدعوى القائلة إن الاعتقاد يكون مسوغاً إذا كان ينتمي إلى مجموعة متسقة من الاعتقادات. وينكر أصحاب نظرية الاتساق الحاجة إلى اعتقادات أساسية لأن جميع الاعتقادات يجوز تسويتها عن طريق علاقتها باعتقادات أخرى بواسطة التأييد المتبادل. أما النظرية الثالثة فهي النظرية الخارجية. ويقول صاحب النظرية الخارجية إننا لا نحتاج إلى اعتقادات أساسية ولا إلى اتساق لكي نحصل على

المعرفة، وإنما نحتاج بالأحرى إلى النوع الصحيح من العلاقة الخارجية بين الاعتقادات والواقع للحصول على المعرفة. وتبعاً لجولدمان فإن العلاقة الملائمة هي علاقة سببية. أما أرمسترونج ودرتسكي فقد حاولا البرهنة على أن العلاقة تنشأ من قانون ما في الطبيعة. والنظرية الرابعة هي نزعة بين الأساس والاتساق. وتقدم سوزان هالك هذه النظرية بديلاً للنزعة الأسسية ونزعة الاتساق. وتتفق نظريتها مع نزعة الاتساق على أنه لا توجد اعتقادات أساسية، وتتفق مع النزعة الأسسية على أن التجربة يمكن أن تكون ملائمة للتسوية التجريبي .

بضرب المذهب الطبيعي بجذوره في تاريخ الفلسفة، ولكن تطبيقه في الاستمولوجيا شهد تقدماً ملحوظاً في النصف الثاني من القرن العشرين، وهو تقدم مصاحب لتقدم العلم في مناهجه ونتائجه، وأصبحت حركة تطبيع الاستمولوجيا تلقى رواجاً متزايداً في وقتنا الحالي.

ويعود الاهتمام بالاستمولوجيا الطبيعية إلى مقالة كواين "الاستمولوجيا مطبوعة" عام 1969. وفي هذه المقالة، حاول البرهنة على تناول جديد لمعالجة الأسئلة الاستمولوجية، ووضع حجة على تحويل الاستمولوجيا إلى فرع جديد وذلك يجعلها جزءاً من العلم الطبيعي. والرأي عند كواين أن وجهة نظر ديكارت في الاستمولوجيا بوصفها فلسفة أولى حكم عليها بالإخفاق، وذلك بسبب متابعتها من خارج العلم . إن الاستمولوجيا، كما تمت ممارستها بصورة تقليدية، مشروع معياري . إنها تبحث عن المعايير التي يجوز استعمالها لتسوية اعتقاداتنا وأحكامنا. ويتفق العقليون والتجريبيون التقليديون على أن البحث عن هذه المعايير داخل العلم الطبيعي غير مشروع، لأن هدف الاستمولوجيا التقليدية هو تقديم أساس للعلم الطبيعي. ولكن الطبيعيين يرفضون استقلال الاستمولوجيا، ويبحثون عن الاتصال بين الاستمولوجيا والعلم الطبيعي. يقول كواين إنني أنظر إلى الفلسفة ليس بوصفها أساساً أولياً للعلم، وإنما بوصفها متصلة بالعلم.

وهناك كثير من الفلاسفة يرفعون الآن شعار الاستمولوجيا الطبيعية، مثل ألفن جولدسمان، وفريد درتسكي، وهيلاري بتام، ولاري لودان، وآخرون . والسؤال الذي يطرح نفسه ويحتاج إلى إجابة هو : هل هناك فكرة طبيعية واحدة توحد الطبيعيين، أم أن هناك صوراً كثيرة من المذهب الطبيعي بقدر ما يكون هناك طبيعيون ؟

ونسعى في الفصل الخامس إلى تحقيق عدة أهداف. أولاً، تحديد المفاهيم المختلفة التي تدرج تحت اسم الاستمولوجيا الطبيعية. ثانياً، توضيح الحجج التي قدمها الاستمولوجيون الطبيعيون لتأييد نظرياتهم. ثالثاً، مناقشة الانتقادات المهمة التي وجهها الفلاسفة إلى الاستمولوجيا الطبيعية. رابعاً، بيان موقفنا من الاستمولوجيا الطبيعية من خلال دفاعنا عن "المذهب الطبيعي الاستمولوجي المعتدل". وطالما أن الاستمولوجيا الطبيعية بمعناها القوى، في استعمالها الإيجابي، تعادل النزعة العلمية، فإن هذا الفصل يسعى إلى الإجابة على سؤال عام يتعلق بشرعية النزعة العلمية.

لقد خضعت الاستمولوجيا في النصف الثاني من القرن العشرين لنقد وفحص دفعها إلى تطور جد خطير في الشكل والمضمون، الأمر الذي حدا بالفلاسفة إلى التمييز بين الاستمولوجيا التقليدية والاستمولوجيا المعاصرة. وما أحب أن تظن بى الغلو في مناصرة الفكر المعاصر، وإنما أريد أن تستعرض نظريات التسويغ، مثلاً، لتبين أن الفلاسفة المعاصرين يسلكون في فهم التسويغ طرقاً لم تكن مألوفة من قبل، ولم تخطر للقدماء والمحدثين على بال. وإذا خرج القارئ من قراءة هذا الكتاب وقد تشرب هذه الروح الجديدة في التفكير فقد حقق الكتاب رجائي فيه. وكلى أمل أن يلتفت شباب الباحثين في العالم العربي إلى القضايا الجديدة والاتجاهات المعاصرة في الاستمولوجيا، مثل الاستمولوجيا الاجتماعية، واستمولوجيا الخبرة الدينية، والاستمولوجيا الأخلاقية،

والابستمولوجيا النسوية، والابستمولوجيا والذكاء الاصطناعي، بالإضافة إلى
الابستمولوجيا العلمية .

والله تعالى اسأل أن ينفع بهذا العمل، وأن يثيب كل أساتذتي في قسم الفلسفة
بجامعة القاهرة، وأن يجزى خيراً أستاذي الأستاذ الدكتور محمد مهران الذي ما فتئ
يعلمني ويشجعني ويفيض عليّ من روحه الكريمة. وأرفع الشاء الطيب إلى عالم
الاجتماع الأستاذ الدكتور محمد الجوهري الذي مد لي يد العون في مقبّل حياتي
العلمية وطوق قلبي بجميل لن أنساه ما حييت. ولا يفوتني أن أشكر الأستاذة الدكتورة
شفقة بسنكي الأستاذة بقسم الفلسفة جامعة الكويت على حسن رعايتها لبحوثي
المنشورة في المجلات العلمية لجامعة الكويت، والتي شكلت جانباً من هذا الكتاب.

واسأل الله تعالى أن يجعل عملي في هذا الكتاب خالصاً لوجهه الكريم، وأن
يجعله في ميزان حسناتي، وما أحسن قول القائل:

وما من كاتب إلا سيّفى

ويبقى الدهرُ ما كتبت يداهُ

فلا تكتب بكفك غير شيء

يسرك ففى القيامة أن تراهُ

مدينة 6 أكتوبر

صلاح إسماعيل

في 27 ربيع الأول 1426 هـ

5 مايو 2005 م

الفصل الأول

تحليل المعرفة



- 1- مقدمة .
- 2- معاني المعرفة .
- 3- أنواع المعرفة .
- 4- التعريف الأفلاطوني للمعرفة .
- 5- مشكلة جيتير .
- 6- موقف الفلاسفة من مشكلة جيتير .

1- مقدمة

نظر ديكارت إلى نظرية المعرفة على أنها أساس الفلسفة برمتها، ثم تضائل الاهتمام بها بعد ذلك بعض الشيء ، وجاءت العقود الأخيرة من القرن العشرين لتكون شاهدة على عناية فلسفية فائقة بطبيعة المعرفة وتحليل عناصرها الأساسية. زد على ذلك أن الاهتمام بتحليل المعرفة لم يعد قاصراً على نظرية المعرفة، بل امتد ليشمل نظرية المعلومات، والذكاء الاصطناعي، والعلم المعرفي، وهي من فروع العلم التجريبي. وسوف أتناول في هذا الفصل معاني المعرفة، وأنواعها، وأناقش التعريف الأفلاطوني للمعرفة ليكون مدخلاً إلى مشكلة "جيتزر" التي سأعرضها بشيء من التفصيل ثم أوضح موقف الفلاسفة منها.

على أن المعرفة التي نسعى إلى تحليل بنيتها يتجاذبها رأيان من حيث إمكانية، رأى يذهب إلى أن الإنسان وحده هو الذي يعرف ما هو صادق أو كاذب، ورأى سنكر ذلك. ويحظى الرأي الأول بتأييد معظم الفلاسفة على طول تاريخ الفلسفة، وأصحاب للرأى الثاني هم الشكاك قديماً وحديثاً. وإذا كنا لا نتوقف عند النزعة الشكية لنفحص حججها ونناقش أفكارها، فهذا لا يعنى أننا نستخف بآراء هذه النزعة أو نقلل من قيمتها المعرفية، وإنما يكفيننا أنها لم تقدم أسباباً جوهرية تدفع إلى الشك في إمكانية نجاح المشروع الابستمولوجي، ولذلك سنبدأ دراستنا بالفكرة المقابلة القائلة إن الإنسان يستطيع أن يملك المعرفة. ولكن ماذا عساها أن تكون المعرفة ؟

قبل الإجابة على هذا السؤال يحسن بنا أن نشير إلى فكرة تبدو غريبة إلى حد ما وهي فكرة "موت الابستمولوجيا" death of epistemology . وظهرت هذه الفكرة على نطاق واسع في الثمانينات من هذا القرن، وتجلت أولاً في كتاب مايكل وليمز Michael Williams "اعتقاد لا أساس له" 1977، ثم ارتبطت ارتباطاً كبيراً بعمل ريتشارد رورتى Richard Rorty ⁽¹⁾ (1931-) "الفلسفة ومرآة

الطبيعية" 1979. وتأتى الحجج على موت الاستمولوجيا على ثلاث خطوات: فى الخطوة الأولى يصف الناقد مهمة الاستمولوجيا عن طريق تحديد الأنواع المتميزة من الأسئلة التى تعالجها. وفى الخطوة الثانية، يحاول فصل الأفكار النظرية التى تجعل هذه الأسئلة ممكنة. وأخيراً يحاول تفويض الأساس الذى تقوم عليه هذه الأفكار. والنتيجة التى ينتهى إليها هى أنه طالما أن الأفكار موضوع البحث أقل من أن تفرض بالقوة، فلا توجد حاجة ملحة لحل المشكلات التى تثيرها. ولقد اعتقد بعض أنصار موت الاستمولوجيا أن الفلسفة - بوصفها فاعلية متخصصة ومتميزة - تدور بصورة أساسية حول البحث الاستمولوجي. ولذلك فإن التأمل حول موت الاستمولوجيا قابل لأن يتطور إلى تأمل حول موت الفلسفة بصفة عامة.⁽²⁾ وطالما أن فكرة أو "إشاعة" موت الاستمولوجيا - على حد تعبير مايكل وليمز نفسه - قد ماتت، فلسنا فى حاجة إلى مناقشتها الآن بشيء من التفصيل. وحسبك أن تعرف أن نظرية المعرفة لم تشهد انتعاشاً وازدهاراً طوال تاريخها متلماً تشهد هذه الأيام. ويكفى لتأييد ما نقول أن تلقى نظرة على المؤلفات أو المقالات الاستمولوجية الحالية فى المجالات الفلسفية الرائدة .

2- معانى المعرفة

1- امتلاك قدرة.

2- إلمام وإطلاع.

3- إدراك المعلومات والحقائق.

4- البيان.

وإذا عدنا إلى سؤالنا الأساسى الذى طرحناه وهو: ما هى المعرفة؟ وجدنا أن تحليل بعض استخدامات الفعل "يعرف" يكشف عن وجود تبيان فى معانى المعرفة . تأمل الجمل الآتية:

1- أنا أعرف الطريق إلى القدس.

- 2- أنا أعرف أن $5 + 5 = 10$.
 - 3- أنا أعرف العزف على العود.
 - 4- أنا أعرف المدينة.
 - 5- أنا أعرف شيئاً عن قيس وليلى وعنصرة وعجلة.
 - 6- أنا أعرف أن الماء يتكون من ذرتين من الأيدروجين وذرة من الأوكسجين.
 - 7- أنا أعرف أن الجملة "بعض الفطريات سامة" صادقة.
 - 8- أنا أعرف أن الجملة رقم (2) في هذه الجمل صادقة.
- هذه نماذج بسيطة من الاستعمالات المختلفة لكلمة "يعرف"، ونستطيع أن ندرك فى سهولة ويسر أن معنى كلمة "يعرف" يختلف فى بعض هذه الجمل. وإذا كنا نهتم بما يملكه الإنسان عندما يملك المعرفة، فلا بد من أن نصنف أولاً الاستعمالات المختلفة لكلمة "يعرف" وبعد ذلك نطرح من جديد سؤالنا: ما هى المعرفة؟
- ويمكن أن نصنف معانى كلمة "يعرف" على وجه التقريب إلى ثلاثة معانى. فى المعنى الأول نجد أن كلمة "يعرف" تعنى امتلاك صورة خاصة من القدرة competence. وعلى هذا النحو فإن معرفة العزف على العود أو معرفة جدول الضرب حتى رقم 10، هى أن يكون المرء مؤهلاً أو قادراً على العزف على العود أو تذكر حاصل ضرب أى عددين دون تجاوز العدد 10. وإذا قيل إن الإنسان يعرف "كيف" يفعل شيئاً ما، فإن هذا المعنى لـ "يعرف" الخاص بالقدرة هو الذى يكون متضمناً عادة. وإذا قلت إننى أعرف الطريق إلى القدس، فهذا معناه أننى قد حققت نوعاً خاصاً من القدرة المطلوبة إما للوصول إلى القدس أو لتوجيه شخص إلى هناك.⁽³⁾
- والمعنى الثانى لـ "يعرف" هو الاطلاع أو الإلمام acquaintance. عندما

أقول إننى أعرف محمداً، فأنا أعنى أننى مطلع على محمد. أما الجملة "إننى أعرف المدينة" فيصعب إزالة الغموض الذى يلفها، إذ يجوز أن تعنى ببساطة أننى مطلع على المدينة، ومن ثم أملك معنى الاطلاع لـ "يعرف" أو يجوز أن أعنى أننى أملك صورة خاصة من القدرة المطلوبة لكى أجد طريقى حول المدينة جغرافياً أو اجتماعياً. وإذا قلت إننى أعرف المدينة، فربما أعنى أننى أعرفها بمعنى القدرة ومعنى الاطلاع معاً. وهذا المثال يوضح حقيقة مهمة مؤداها أن معانى "يعرف" التى نجاهد فى تمييزها ليست متخارجة exclusive، وإنما هى متداخلة.⁽⁴⁾ خذ مثلاً آخر، الجملة "إننى أعرف أن علياً لا يمكن أن يكون هو القاتل، لأننا كنا معا فى المحاضرة عندما ارتكبت الجريمة" تعبر عن المعرفة، والاقتناع، والثقة، وتحمل التبعة بالنسبة لصحة المعلومات. وهكذا يتضح أن الفعل "يعرف" يجوز استخدامه بأكثر من معنى من هذه المعانى فى جملة واحدة .

أما المعنى الثالث لكلمة "يعرف" فهو إدراك المعلومات recognition of information . فإذا كنت أعرف أن $5 + 5 = 10$ ، فإننى أدرك أن شيئاً ما هو معلومات، أعنى أن $5 + 5 = 10$. والجملة الأربعة الأخيرة تتضمن جميعاً هذا المعنى لكلمة "يعرف" وهو إدراك المعلومات. ومن المؤكد فى أحوال كثيرة أن معرفة شيء ما بالمعنى الأخرى لـ "يعرف" تستلزم المعرفة بمعنى إدراك المعلومات . فلا بد أن أملك معلومات معينة عن القدس إذا كنت أعرف الطريق إلى القدس، ومعلومات معينة عن العدد (10) إذا كنت أعرف أن جمع (5) زائد (5) يساوى (10)، ومعلومات معينة عن المدينة إذا كنت أعرف المدينة، وعن العود إذا كنت أعرف العزف على العود، وهلم جرا. وأنت ترى إذن أن المعنى الثالث لكلمة "يعرف" وهو إدراك المعلومات متضمن فى المعانى الأخرى لهذه الكلمة.⁽⁵⁾

وبالإضافة إلى هذه المعانى الثلاثة لكلمة "يعرف" وهى القدرة، والاطلاع أو الإلمام، وإدراك المعلومات، فإن هذه الكلمة تدل على جملة معانى أخرى⁽⁶⁾؛ منها "المجازاة" فى مثل قولك "لا عرفن لك ما صنعت، أى لا جازيك به" ومنها "البيان" الذى يمكن أن نفهمه من قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَسْرَأَ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا

تَبَيَّنَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ ﴿ (سورة التحريم، الآية 3)، ومنها أيضاً "الصبر" مثل عرف للأمر واعترف: صبر. قال قيس بن ذريح:

فيا قلب صبراً واعترافاً لما ترى ويا حبها قسع بالذي أنت واقع

كما ندل كلمة "عرف" على الإقرار؛ عرف بذنبه عرفاً واعترف: أقر، وعرف له: أقر، يقول تعالى: ﴿وَأَخْرُونَ أَعْرِفُوا بِذُنُوبِهِمْ﴾ (سورة التوبة، آية 102)؛ وتعني أيضاً "التطيب" كما هو الحال في عرفه: طيبه وزينه. والتعريف: التطيب من العرف، وقوله تعالى: ﴿وَيَدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ عَرَفَها هُمْ﴾ (سورة محمد، آية 6) أى طيبها. وتعني المعرفة كذلك "التقرب بالطاعة". وهذا المعنى نفهمه من الحديث الشريف "تعرف إلى الله في الرخاء يعرفك في الشدة" ومعناه اجعله يعرفك بطاعته والعمل فيما أولاك من نعمته، فإنه يجازيك عند الشدة والحاجة إليه في الدنيا والآخرة. وتعني كلمة "عرف" أيضاً إدراك الشيء بتفكير وتدبر لأمره، كما في قوله سبحانه: ﴿تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ﴾ (سورة المائدة - آية 83) وقوله تعالى: ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُوهَا﴾ (سورة النحل - آية 83).

وهذا المعنى الأخير، وهو الإدراك، هو أكثر معاني المعرفة ذبوعاً وانتشاراً، فضلاً عن أنه يحتوى على معظم المعاني الأخرى. وليس من شك في أن هذه المعاني المتباينة لكلمة "يعرف" تساعدنا في تحديد أنواع المعرفة وموضوعاتها.

3- أنواع المعرفة

1- المعرفة القسوية في مقابل المعرفة غير القسوية.

2- معرفة أن في مقابل معرفة كيف.

3- المعرفة بالإدراك المباشر في مقابل المعرفة بالوصف.

4- المعرفة الأولية (القبليّة) في مقابل المعرفة البعدية.

ميز الفلاسفة بين أنواع متباينة من المعرفة، على سبيل المثال، المعرفة القضيةية propositional knowledge والمعرفة غير القضيةية non-propositional. والمعرفة القضيةية هي "معرفة أن" شيئاً ما يكون كذا. وأمثلة هذا النوع يتم توضيحها بعبارة تعبر عن قضية معينة، وهذه العبارة تأخذ الصيغة "أن ق" (that p) حيث تسدل (ق) على قضية إخبارية كاملة، أما المعرفة غير القضيةية فتتمثل في الإدراك المباشر لشيء ما أو الإلمام به. ويرجع الفضل في التركيز على "معرفة أن" know that، والتمييز بينها وبين "معرفة كيف" know how إلى الفيلسوف الإنجليزي "جلبرت ريل" Gilbert Ryle (1900 - 1976) في كتابه المشهور "مفهوم العقل" 1949، و"معرفة أن" كما ألمحنا، هي معرفة أن قضية ما صادقة، أما "معرفة كيف" فهي معرفة كيف ينجز المرء فعلاً ما. (7) وأبسط الأمثلة على "معرفة أن" هي معرفة أن اليوم هو الجمعة أو معرفة أن $5 + 5 = 10$. أما الأمثلة على "معرفة كيف"، فهي معرفة كيف يركب المرء الدراجة، أو كيف يعزف على العود، أو كيف يلعب الشطرنج، أو كيف يميز الطيور، وهي مهارة متضمنة في امتلاك مفهوم "الطائر"، ومعرفة كيفية استعمال كلمة "طائر" استعمالاً معقولاً وملائماً. وامتلاك اللغة يمثل في حد ذاته "معرفة كيف"، معرفة كيف يتحدث المرء اللغة العربية، على سبيل المثال .

وهناك تمييز آخر قدمه برتراند رسل Bertrand Russell (1872 - 1970) وقال به أيضاً ولیم جیمس William James (1842 - 1910) وآخرون، (8) وهو التمييز بين "المعرفة بالإدراك المباشر" knowledge by acquaintance و"المعرفة بالوصف" knowledge by description. ويميز رسل أولاً بين نوعين من المعرفة: معرفة الحقائق truths ومعرفة الأشياء things. أما معرفة الحقائق فهي معرفة أن شيئاً ما هو الحقيقة، وأما معرفة الأشياء فهي معرفة لموضوعات الحس. ثم ميز رسل بعد ذلك بين نوعين من معرفة الأشياء: معرفة الأشياء عن طريق الإدراك المباشر وهي أبسط في جوهرها من أية معرفة بالحقائق وهي مستقلة منطقياً عن

معرفة الحقائق، ومعرفة الأشياء عن طريق الوصف.⁽⁹⁾ وتقول وجهة النظر العادية إن لدينا معرفة بالإدراك المباشر عن أى شيء ندركه مباشرة دون توسط أية عملية من عمليات الاستدلال. وفي هذه الواجهة من النظر فإن معرفة الناس والموضوعات الفيزيائية فى بيئتنا المباشرة هى معرفة بالإدراك المباشر. خذ مثلاً لذلك إدراكى للكرسى، تجد أثنى مع وجود الكرسي أعرف بالإدراك المباشر موضوعات الحس التى تكون ما يظهر من الكرسي، أى لونه وشكله وصلابته إلى آخر صفاته، وكل هذه الأشياء هى ما أدركه مباشرة عندما انظر إلى الكرسي أو ألمسه. فإذا أخذت هذه المعطيات الحسية وركبت منها شيئاً فى عقلى، كان هذا التركيب الناشئ معرفة بالوصف، وهى معرفتى للكرسي باعتباره شيئاً طبيعياً. المعرفة بالإدراك المباشر، إذن، هى التى نتوصل إليها عن طريق رؤية الأشياء ولمسها وتنوqها وشمها وسماع صوتها. والمعرفة بالوصف هى تركيب هذه المعطيات الحسية الجزئية فى عقلى. فبباض هذا الشيء يأتينى بالرؤية المباشرة، وحجم هذا الشيء يأتينى بالرؤية المباشرة، ونعمومة هذا الشيء تأتيني باللمس المباشر، ثم أجمع هذه المعطيات فى عقلى وأقول "سبورة". وهذا الاسم هو فى الحقيقة تصور أنشأته لنفسى وركبته فى عقلى وهذا يدل على أن المعرفة بالوصف يدخلها استدلال وتنتج عن التمثيلات العقلية mental representations .

وهناك تمييز آخر يتمتع بأهمية تاريخية كبيرة، ويربط الاستمولوجيا ربطاً وثيقاً بالميتافيزيقا وفلسفة الرياضيات وفلسفة المنطق (أو المنطق الفلسفى على خلاف فى التسمية) وفلسفة اللغة وبخاصة نظرية المعنى، ألا وهو التمييز بين المعرفة الأولية apriori والمعرفة البعدية aposteriori. وهناك موقفان تقليديان إزاء وجود المعرفة الأولية، موقف يؤيد وجودها ويناصره كثير من الفلاسفة، وموقف ينكر وجودها ويمثله قلة من الفلاسفة. ويمثل الموقف الأول فى المذهب العقلى الذى يقبل أنصاره وجود المعرفة الأولية وينكرون أن تكون المعرفة تجريبية برمتها. ولقد وضع فلاسفة هذا الاتجاه من أفلاطون حتى رسل تلك

المعرفة في حدود أشكال غير تجريبية للإدراك، وقالوا إننا ندرك الحقائق الأولية عن طريق الحدس. أما الموقف الثاني فيمثله جون استيوارت مل الذي أنكر وجود معرفة أولية، وحاول تفسير الأمثلة المزعومة لهذه المعرفة تفسيراً ينسجم مع مبدأ التجريبية، فزعم أن جميع حقائق المنطق مثل "كل العصافير عصافير" وصورتها "كل أ هي أ" وحقائق الرياضيات مثل " $10 = 5 + 5$ " هي تعميمات استقرائية من الخبرة.

ولقد عنى الدرس الاستمولوجي في الفلسفة الحديثة في القرنين السابع عشر والثامن عشر بالمجال الذي تشغله معرفتنا الأولية بالنسبة إلى معرفتنا البعدية. وأكد الفلاسفة العقليون مثل ديكارت، وليبنيز، وسبينوزا على أن المعرفة الحقيقية للعالم الواقعي هي معرفة أولية، على حين حاول الفلاسفة التجريبيون مثل لوك وبيركلي وهيوم إثبات أن هذه المعرفة بعدية. وسعى كانط في "نقد العقل الخالص" عام 1781 إلى تسوية شاملة تهدف إلى المحافظة على الدروس الأساسية في المذهب العقلي والمذهب التجريبي على حد سواء. (10)

لقد رسم كانط صورة المناقشة المعاصرة للمعرفة الأولية وحدد لها اتجاهها إلى حد كبير، وذلك عندما وضع ثلاثة تمييزات : الأول معرفي epistemic ، والثاني ميتافيزيقي metaphysical والثالث دلالي semantical . والتمييز المعرفي يقسم المعرفة إلى فئتين واسعتين : المعرفة الأولية والمعرفة البعدية. ويصف كانط المعرفة الأولية على أنها المعرفة المستقلة عن كل تجربة. ويؤكد على أنها "ليست المعرفة المستقلة عن هذه التجربة أو تلك ، بل المعرفة المستقلة استقلالاً مطلقاً عن كل تجربة". (11) ومع ذلك سلم كانط بأن القضية المعروفة أولاً يمكن أن تعتمد على الخبرة لأن الخبرة ضرورية لاكتساب المفاهيم المتضمنة في القضية، ولأن الخبرة ضرورية للتفكير في القضية.

والتمييز الثاني تمييز ميتافيزيقي بين القضايا الضرورية necessary والممكنة contingent. والقضية الصادقة "بصورة ضرورية" هي التي تكون

صادقة ولا يمكن أن تكون كاذبة. والقضية الصادقة "بصورة ممكنة" هي التي تكون صادقة ويمكن أن تكون كاذبة. وإن شئت أن تضع هذا التمييز بطريقة أخرى قل إن القضية الصادقة بصورة ضرورية هي التي تكون صادقة في جميع العوالم الممكنة، أما القضية الصادقة بصورة ممكنة فهي التي تكون صادقة في بعض العوالم الممكنة بما في ذلك العالم الفعلي.

والتمييز الثالث والأخير هو التمييز الدلالي بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية. وإذا كان التمييز بين المعرفة الأولية والبعدية يعتمد على مناهج التحقق، فإن التمييز بين القضايا التحليلية والتركيبية (مع ملاحظة أن كانط يستخدم هنا كلمة "الحكم" وليس "القضية") يركز على العلاقة الدلالية بين الموضوع والمحمول. وهذه العلاقة من نوعين: إما أن ينتمي المحمول إلى الموضوع أو لا ينتمي إليه، وفي الحالة الأولى يكون الحكم تحليلياً وفي الثانية يكون تركيبياً. يقول كانط: "في جميع الأحكام التي توجد فيها علاقة بين الموضوع والمحمول ... فإن هذه العلاقة يمكن أن تكون بطريقتين مختلفتين: إما أن المحمول (ب) ينتمي إلى الموضوع (أ) باعتبارها شيئاً متضمناً خفياً في الموضوع (أ)، أو أن (ب) يبتعد عن مجال (أ)، وإن كان يرتبط به بالفعل؛ واسمى الحكم في الحالة الأولى تحليلياً، وفي الحالة الأخرى تركيبياً. والأحكام التحليلية (الموجبة) هي إذن تلك الأحكام التي يتم فيها التفكير في العلاقة بين الموضوع والمحمول من خلال الهوية، على حين أن الأحكام الأخرى التي فيها يتم التفكير في هذه العلاقة دون هوية لا بد من أن نسميها تركيبية. ولا تضيف الأحكام الأولى شيئاً من خلال المحمول إلى مفهوم الموضوع، ولكن تقسمه فحسب إلى تلك المفاهيم المكونة التي تعتبر فيه دائماً، وإن كانت بشكل غامض، ويمكن تسمية هذه الأحكام أيضاً بالتفسيرية explicative. ومن ناحية ثانية، فإن الأحكام التركيبية تضيف إلى مفهوم الموضوع محمولاً لا يعد فيه بأية طريقة، ولا يمكن أن يستخرجه التحليل منه بأي حال. ومن ثم يجوز تسميتها موسّعة apliative". (12)

ويضرب كائناً بعض الأمثلة ليوضح فكرته، فمثال الحكم التحليلي هو " كل الأجسام ممتدة " والسبب في كون هذا الحكم تحليلياً هو أننا نستخرج عن طريق التحليل مفهوم "الامتداد" من مفهوم "الجسم". ومثال الحكم التركيبي هو " كل الأجسام ثقيلة " وفي هذه الحالة يجب العودة إلى التجربة لمعرفة هذا الحكم ، فربما يكون الجسم " خفيفاً ".

ولقد حاول كائناً الإفادة من هذه التمييزات الثلاثة في الدفاع عن ثلاث دعاوى تضرب بجذورها في البحث الاستمولوجي المعاصر:

1- هناك معرفة أولية.

2- هناك علاقة وثيقة بين الأولى والضروري.

3- هناك معرفة أولية تركيبية.

ومن الواضح أن الدعوى الأولى تقع من البناء الاستمولوجي عند كائناً عند حجر الأساس. ولا عجب في ذلك، لأنه إذا كانت لا توجد معرفة أولية، فإن السؤال عن وجود معرفة أولية تركيبية لا يطرح. وإذا كان التمييز التحليلي - التركيبي ليس مقنعاً، فإن مسألة الأولى - التركيبي لا تثار أيضاً.

وفي الدفاع عن وجود المعرفة الأولية، يقدم كائناً معيارين لتمييز المعرفة الأولية من المعرفة البعدية، المعيار الأول هو "الضرورة": إذا كانت لدينا قضية يعتقد بأنها "ضرورية" فإنها حكم "أولى"، وإذا لم تكن مستمدة، بالإضافة إلى ذلك، من أية قضية اللهم إلا إذا كانت قضية لها أيضاً صحة الحكم الضروري، فإنها حكم "أولى" بصورة مطلقة.⁽¹³⁾ والمعيار الثاني هو الكلية الصارمة. والحكم الكلي هو الذي لا يقبل الاستثناء.

وتستطيع أن تتظر إلى عمل الفلاسفة المعاصرين في المعرفة الأولية على أنه إما تنفيذ لإحدى الدعاوى الكانطية الثلاث أو الدفاع عنها، وحسبنا أن نشير إلى ثلاثة مواقف تهاجم وجود المعرفة الأولية. في الموقف الأول قدم بعض الفلاسفة،

مثل الفيلسوف الأمريكى هيلارى بتنام Hilary Putnam (1929 -)، تحليلياً لمفهوم المعرفة الأولية، وبعد ذلك حاولوا البرهنة على أن الأمثلة المزعومة للمعرفة الأولية تخفق فى أن تستوفى الشروط المحددة فى هذا التحليل.⁽¹⁴⁾ أما الهجوم الذى يأتى من الموقف الثانى فإنه ينطلق بشكل مستقل عن أى تحليل معين لمفهوم المعرفة الأولية ولكنه يركز بدلاً من ذلك على المصدر المزعوم لهذه المعرفة، ويحاول أصحاب هذا الموقف البرهنة على أن ملكة الحدس intuition، التى يدعى بعض أنصار المعرفة الأولية أنها مصدر المعرفة الرياضية، لا يمكن أن تؤدى هذا الدور.⁽¹⁵⁾ أما الهجوم الذى جاء من الموقف الثالث فيتمثل فى بحث الأمثلة البارزة للقضايا التى يقال إنها قابلة للمعرفة بصورة أولية فقط وإثبات أنه يمكن تسويغها عن طريق الدليل التجريبي. ووجهة نظر "مل" القائلة إن القضايا الرياضية يمكن تسويغها بشكل استقرائى حظيت بشيء من التأييد فى بعض الكتابات الاستمولوجية للمعاصرة.⁽¹⁶⁾

وحاول كولين W. V. Quine (1908 - 2000) تنفيذ القول بوجود معرفة أولية من خلال فكرته عن نزعة الكلية Holism، فما الذى نقوله نزعة الكلية؟ يصف كولين فى مقالة "خمس معالم للتجريبية" (منشورة فى كتابه "النظريات والأشياء" سنة 1981) خمس نقاط ارتقت بها للتجريبية إلى أفضل صورة ممكنة، ويعتينا منها النقطة الثالثة وهى تحول المركز الدلالى من الجمل إلى أنساق الجمل". ولقد ذهب للوضعيون المنطقيون إلى أن الجملة هى وحدة المعنى وذلك انطلاقاً من مبدأ التحقق الشهير القائل إن "معنى الجملة (أو القضية) هو منهج التحقق منها". ولم يشأ كواين أن يتوقف عند الجمل، وإنما حاول أن يخطو إلى ما هو أبعد من ذلك فانتقل إلى أنساق الجمل. ومن ثم أصبح الدليل التجريبي دليلاً على أنساق الجمل أو ضدها وليس على جمل منفردة منعزلة. وإن شئت أن تضع ذلك بعارة أخرى قل إن السمة التى أراد كواين أن يميز بها التجريبية هى النظر إلى الأنساق الكلية للجمل، دون الجمل الفرادى، على أنها وحدات للمغزى التجريبي.

وبتحويل التركيز من الجمل إلى أنساق الجمل، نصل إلى الاعتراف بأنه عادة ما تكون الجملة الكاملة في نظرية علمية نصاً أقصر من أن يصلح كوسيلة مستقلة للمعنى التجريبي، إذ أن الجملة الكاملة لن تملك مجموعة تقبل الانفصال من نتائج النظرية العلمية القابلة للملاحظة أو الاختبار، وإنما الذي سوف يملك بالفعل هذه النتائج هو النظرية العلمية مأخوذة ككل.⁽¹⁷⁾

وتعرف نزعة الكلية باسم "دعوى كولين - دوهم" Quine- Duhem thesis لأن كواين استمد أصولها من فيلسوف العلم الفرنسي بيير دوهم Pierre M.Duhem (1861-1916). وعندما نقول هذه الدعوى إن الفروض المنعزلة ليست قابلة للتحقق على انفراد عن طريق التجربة، وإنما الذي يكون عرضة للتحقق والاختبار هو النسق الكامل من الفروض أو النظرية ككل، فإنها تقدم بذلك تصوراً لمفهوم الاختبار يختلف عن التصور الذي يلزم عن نظرية التحقق في المعنى.

انظر إلى البنية المنطقية لاختبار الفرض والتي يمكن استنباطها من نظرية التحقق، تجد أنها تتألف من فرض نود اختبار، وبعض الجمل التي تصف الشروط الابتدائية، ونستنتج من ذلك بعض النتائج القابلة للملاحظة. ويمكن تصوير هذه البنية المنطقية على النحو الآتي⁽¹⁸⁾:

فرض

شروط ابتدائية

إن، نتائج قابلة للملاحظة.

إذا لم تظهر النتائج القابلة للملاحظة، فإننا نعد هذا دليلاً تجريبياً بدحض الفرض موضوع البحث. ويتوقف نموذج الاختبار المفسر بهذه الطريقة على لزوم النتائج القابلة للملاحظة عن الفرض والشروط الابتدائية. ويعتبر كذب النتيجة دليلاً على كذب المقدمة التي تعمل كفرض. خذ مثلاً يوضح ذلك:

الفرض: الأرض مسطحة

الشروط الابتدائية: سفينة تبحر بعيداً عن ميناء الإسكندرية في اتجاه مستقيم.

إذن، سوف نتواري السفينة فجأة.

ومع ذلك فإننا نلاحظ أن السفينة تتواري شيئاً فشيئاً، ومن ثم يكذب فرض الأرض المسطحة (19).

ولكن دعوى كواين - دوهم لا تقبل هذا التصور لمنطق الاختبار، وسر ذلك أننا لا نختبر هنا فرضاً واحداً منعزلاً، وإنما الصواب أننا سنكون أمام جملة من الفروض. تأمل المثال السابق مرة أخرى، ألا نضيف إلى فرض السطحية فرضاً يقول إن الضوء يسير في خط مستقيم لكي نستنتج أن السفينة سوى تتواري فجأة. وإذا انتبهنا إلى استعمال هذا الفرض الإضافي، فسوف نعتزف بأنه هو ذاته جزء لا يتجزأ من نظرية الضوء أو نسق من الفروض حول الضوء. والنتيجة التي نخلص إليها أن الصورة الحقيقية لمنطق الاختبار العلمي هي هذه: (20)

فرض 1

فرض 2

.....

فرض ن

الشروط الابتدائية (وأي فروض تخفيها)

إذن نتائج قابلة للملاحظة

وعلى هذا النحو فإن الجمل أو الفروض المنعزلة لا تقبل التحقق على انفراد عن طريق التجربة، وإنما الذي يكون عرضة للاختبار هو النسق الكامل من الجمل أو الفروض أو النظرية ككل. وإذا كانت التجربة تكذب النسق ككل، وثبت أن هناك شيئاً خاطئاً دون أن تحدد على وجه الدقة ما عساه أن يكون هذا الشيء، فإن

النتيجة الطبيعية لذلك هي أن كل عبارة ذات علاقة بالاختبار تتعرض لخطر التنفيذ التجريبي. وهذه النقطة أكد عليها كواين في مرحلة مبكرة من تفكيره وذلك في مقالته "عقيقتان للتجريبية" سنة 1951 (والتي نشرت بعد ذلك في كتابه "من وجهة نظر منطقية" سنة 1953) حيث يقول: "لا توجد عبارة مستثناة من التعديل".⁽²¹⁾ ويقول في موضع آخر: "إن القوانين الرياضية والمنطقية ذاتها ليست مستثناة من التعديل إذا وجد أن عمليات التبسيط الأساسية لخطتنا المفهومية الكاملة ستكون هي النتيجة"⁽²²⁾ وطالما أن كل قضية، بما في ذلك قضايا المنطق والرياضيات، تكون عرضة للتعديل، فإن القول بوجود معرفة أولية، وتمثلها في المقام الأول قضايا المنطق والرياضيات، يتم نسويغها بشكل مستقل عن التجربة لا أساس له. وما زال الخلاف بين أنصار المعرفة الأولية وخصومها في الاستمولوجيا المعاصرة قائماً ولم يحسم بعد.

وبالإضافة إلى أنواع المعرفة السابقة، هناك أنواع أخرى مثل المعرفة الأساسية basic والمعرفة غير الأساسية non-basic، والمعرفة المباشرة immediate والمعرفة الاستدلالية inferential، والمعرفة العلمية، والمعرفة الدينية، والمعرفة الحدسية، والمعرفة الخاصة بالإدراك الحسي، ومعرفة الذاكرة، ومعرفة العالم الفيزيائي، ومعرفة العالم العقلي. ويتعذر علينا تحديد جميع أنواع المعرفة بصورة قاطعة، ولكن الأنواع التي أشرنا إليها هي أكثر الأنواع وضوحاً.

ولست أريد أن تقلت منى هذه الفرصة قبل أن أحرص الزعم بأن المعرفة العلمية هي "وحدها" الخليفة باسم "المعرفة" وأن أنواع المعرفة الأخرى المزعومة لا تستحق هذا الاسم ولا تتصل بالمعرفة بأدنى صلة. وهذا الزعم يجاقى الحقيقة من ناحية، ويعد تضيقاً لموضوع المعرفة من ناحية أخرى. فحقيقة الأمر هي أن أنواع المعرفة كثيرة ومتنوعة ولكل نوع منطقها الخاص وبنيتها المحددة. ومن ثم فإن الصواب هو أن نبحث عن المنطق الذي يحكم كل نوع والعناصر التي تكون بنية،

بدلاً من أن ننظر إلى المعرفة العلمية على أنها معيار المعرفة الذي يجب أن نقد عليه عنوة كل أنواع المعرفة. ناهيك عن أن التحليل الدقيق للمعرفة العلمية يكشف لك عن أنها تحتوي على معرفة حدسية وميتافيزيقية وغيرها.

والمعرفة التي نهتم بها في هذه الدراسة ونحاول أن نحلل بنيتها ليست هي المعرفة بمعنى "معرفة الأشياء" التي يراد بها معرفة الناس والأماكن والموضوعات الفيزيائية، ولا "معرفة كيف"، ولا معرفة الحقائق التي تتضمن معرفة الإجابة على مشكلة معينة، ومعرفة أين يوجد شخص ما، ومعرفة من سرق الخزينة، ومعرفة السبب في سرقة لها، بل هي المعرفة للقضية. وسوف نغض الطرف عن اختلاف الفلاسفة حول تحديد مصطلح القضية، وعن اختلافهم حول قبولها أو رفضها، ونقبل وجهة النظر القائلة إن القضية هي ما يتم افتراضه أو تقريره في جملة إخبارية، ومن ثم فهي محتوى الجملة الإخبارية التي تحتل الصدق والكذب، أو هي العبارة المقضى فيها بحكم. وهذه المعرفة هي معرفة أن (ق)، وتدل (ق) على قضية.

4- التعريف الأفلاطوني للمعرفة

يبحث أفلاطون موضوع المعرفة في محاضرة ثياتيتوس، وهي واحدة من كتاباته المبكرة في الاستمولوجيا، وتدور المحاضرة برمتها حول تعريف المعرفة من خلال مناقشة مجموعة من الأسئلة من قبيل: ما المعرفة؟ وما الفرق بين المعرفة والرأي الصحيح أو الصائب؟ وما الشروط التي يجب أن تتوافر في المعرفة؟

ويناقش أفلاطون هذه الأسئلة وما جرى مجراها من خلال ثلاثة أشخاص هم سقراط وثيودورس وثياتيتوس. وسقراط في هذه المحاضرة شيخ جليل يعبر عن أفكار أفلاطون، وثيودورس عالم رياضيات تصوره المحاضرة على أنه صديق لسقراط يخالفه في الرأي ويقنعه سقراط ببطلان وجهة نظره، أما ثياتيتوس فهو أحد علماء أكاديمية أفلاطون البارعين في الرياضيات، وهو شاب يجمع بين حيوية

الشباب وانتقاد الذهن والرغبة في طلب المعرفة، ولذلك نراه يعارض سقراط ولكنه يقتنع في خاتمة المطاف بأراء سقراط . وعندما يسأل سقراط ما هي المعرفة يقدم ثياتيتوس ثلاثة تعريفات هي :

- 1- المعرفة هي الإدراك الحسى perception .
- 2- المعرفة هي الحكم (أو الاعتقاد) الصادق .
- 3- المعرفة هي الحكم (أو الاعتقاد) الصادق المصحوب بالتفسير (Logos) account أو البرهان العقلى .

ويناقش سقراط هذه التعريفات ويسعى إلى تفنيدها جميعاً .

إذا نظرنا إلى التعريف الأول، وجدنا أن الحوار يدور على النحو الآتى:

سقراط : أليست المعرفة والحكمة شيئاً واحداً ؟

ثياتيتوس : بلى .

سقراط: حسناً. إن النقطة التى أجد صعوبة معها، ولا أستطيع أن أفهمها بنفسى فهماً كافياً، هي: ماذا عساها أن تكون المعرفة على وجه الدقة؟ وكيف نصوغها فى كلمات؟ (23)

ثياتيتوس : إن الطريقة التى تبدو لى فى الوقت الحاضر هي أن المعرفة ليست شيئاً آخر سوى الإدراك الحسى .

سقراط : هل تقول إن المعرفة هي الإدراك الحسى؟

ثياتيتوس : نعم . (24)

ولكن سقراط يخبره بأن هذه النظرية قال بها بروتاجوراس أيضاً، غير أنه قد عبر عنها بطريقة مختلفة عندما قال إن الإنسان هو مقياس جميع الأشياء. ويقدم سقراط مجموعة من الاعتراضات على التعريف الأول هاك خلاصتها :

1- إذا افترضنا أن كل ما يحكم به أى شخص عن طريق إدراكه الحسى يكون صحيحاً بالنسبة له، ولا يوجد شخص يميز خبرة المرء أفضل من المرء نفسه. وإذا كان للمرء رأى فلا يحق لغيره أن يختبر صحته أو خطأه، فكيف يدعى بروتاجوراس الحكمة أو يظن أن رأيه أفضل من رأى غيره من الناس الذين يعلمهم؟ إننا إذا سلمنا برأى بروتاجوراس، فلن تكون هناك وجهة نظر صحيحة وأخرى باطلة، وهذا غير صحيح .

2- لو صح القول إن المعرفة هى الإدراك الحسى، وإن ما يظهر لكل كائن يكون موجوداً وصحيحاً بالنسبة له، لانتهى بنا الأمر إلى الإقرار بأن ما يراه الكلب أو أى حيوان آخر يكون صحيحاً بالنسبة له، وأنه يتساوى فى الصدق مع رأى أى إنسان طالما أن هذه الحيوانات تترك وتحس.

3- إذا أبصر المرء شيئاً ما وعرف ما قد أبصره ، ثم أغمض عينيه وتذكره ، فإن تذكره له يكون معرفة، ومن ثم فإن المعرفة ليست مجرد إدراك حسى، وإنما هى تذكر أيضاً.

4- إن الإنسان لا يدرك جميع موضوعات المعرفة عن طريق الإدراك الحسى، وإنما هناك موضوعات مثل الوجود واللاوجود، والتشابه والاختلاف، والوحدة والكثرة، لا يدركها الإنسان إلا بواسطة العقل. وعلى هذا النحو لا تتحدد المعرفة فى خبراتنا الحسية، وإنما فى تفكيرنا حول موضوعات المعرفة، إذ يمكن أن نصل إلى فهم الوجود والحقيقة عن طريق الفكر، ولكن من المستحيل أن نصل إلى ذلك عن طريق الخبرات الحسية.

ومن ثم يجب ألا نبحث فى الإدراك الحسى، بل فى ذلك الفعل الذى يقوم به العقل عند دراسة الموجودات. ويسمى أفلاطون هذا الفعل باسم الحكم (أو الاعتقاد). ولكن الحكم (أو الاعتقاد) قد يكون صادقاً أو كاذباً ولذلك اشترط سقراط أنه لى يكون الحكم (أو الاعتقاد) معرفة ، فلا بد من أن يكون صادقاً.

وهنا قدم ثياتيتوس التعريف الثانى للمعرفة القائل إنها الحكم (أو الاعتقاد) الصادق. ولكن ما هو الحكم؟ الجواب على لسان سقراط أنه حديث العقل مع نفسه حول أى شىء يبحته. وعندما يفكر العقل، فإنه يطرح على نفسه أسئلة ويجيب عليها مرة بالإيجاب وأخرى بالنفى، وعندما يصل إلى قرار سواء ببطء أو بسرعة فإنه لا يشك فيه. وهذا هو الحكم. ⁽²⁵⁾ ولكن سقراط يعترض على هذا التعريف الثانى للمعرفة ويشير إلى أن هناك فناً يبين أن المعرفة ليست هى الحكم أو الاعتقاد الصادق، وهو فن الخطباء والبلغاء فى الدفاع فى ساحات القضاء. إذ يفتن هؤلاء الخطباء من يستمعون إليهم ولكن لا يعلمونهم. وعندما يقتنع المحلفون بأشياء يمكن معرفتها فقط إذا رآها المرء، ولا يمكن معرفتها بطريقة أخرى، فإنهم لا يحكمون على هذه الأشياء حكماً يصدر عن معرفة، وإنما يأتى عن طريق السماع حتى وإن كان اقتناعهم صحيحاً وحكمهم جيداً. ⁽²⁶⁾ وينتهى ثياتيتوس وسقراط فى هذه النقطة إلى أن الحكم (أو الاعتقاد) الصادق والمعرفة شيان مختلفان.

ثم يتقدم ثياتيتوس بالتعريف الثالث للمعرفة قائلاً: إن المعرفة هى الاعتقاد الصادق المصحوب بتفسير أو برهان. ولكن ما هو المقصود بالتفسير أو البرهان الذى يضاف إلى الاعتقاد الصادق فيكون المعرفة فى صورتها الكاملة؟ الجواب عند سقراط أن التفسير أو البرهان له عدة معان يذكر منها ثلاثة هى أنه: ⁽²⁷⁾

- 1- للفكر المنعكس فى صورة منطوقة، أى توضيح أفكار المرء عن طريق الكلام بتعبيرات وأسماء، فالكلام يعكس الفكر كما لو كان فى مرآة أو على صفحة للماء.
- 2- فحص عناصر الشئ وحصرها.
- 3- السمة المميزة للشئ عن سائر الأشياء الأخرى.

غير أن سقراط الذى لا يقر له قرار ولا يكف عن توليد الأفكار يلفت نظر ثياتيتوس إلى أن هذا التعريف الأخير للمعرفة بالسمة المميزة التى تضاف إلى الظن الصادق حتى يتحول إلى معرفة لا تعنى سوى أننا إذا شئنا أن نحدد ماهية المعرفة،

فإنه يتعين علينا أن نضيف المعرفة بالسمة المميزة إلى الظن الصادق الذي نملكه بالفعل، ومعنى هذا أننا ندور في دائرة، وهذا الأمر خليك بأن نسميه، في نظر سقراط، بحالة الأعمى الذي يدل شخصاً ما على طريق. وتنتهى المحاوراة بأن المعرفة ليست إدراكاً حسيّاً ولا اعتقاداً صادقاً ولا برهاناً يضاف إلى هذا الاعتقاد الصادق.

ومن نافلة القول أن نؤكد أن محاوراة ثيياتيتوس تقدم نفسها لنا على أنها محاولة سلبية مخففة، شأنها في ذلك شأن محاورات أفلاطون المبكرة، في العثور على تعريف للمعرفة. أما رأى أفلاطون الإيجابي فيتجلى في محاورات أخرى في مقدمتها الجمهورية حيث نراه يؤكد أن موضوع المعرفة ليس الجزئيات المحسوسة التى توجد في عالم متغير، وإنما المثل التى يدركها العقل إدراكاً مباشراً. وعلى الرغم من أن أفلاطون قد قصر "ثيياتيتوس" على موضوع المعرفة، فإنه لم يهتم بمناقشة المسائل المتعلقة بتسوية الاعتقاد، ولم يقدم رؤية واضحة لنظرية الصدق، زد على ذلك أن حديث سقراط عن التفسير أو البرهان العقلي لم يكن دقيقاً كل الدقة أو ملائماً تمام الملائمة؛ فهل يعنى البرهان تحليل المركب إلى عناصره؟ الجواب الذى نطمئن إليه هو النفي، فالبرهان شئ والتحليل شئ آخر.

5- مشكلة « جيتير » Gettier

ومهما يكن من أمر النتيجة السلبية التى انتهت إليها محاوراة ثيياتيتوس، فإن المعرفة فيها تكافؤ "الاعتقاد الصادق المصحوب بتقرير". والرؤية المعاصرة لهذا التعريف هى أن المعرفة اعتقاد صادق مسوغ *Justified true belief*؛ إذ اتفق كثير من الفلاسفة على أن الشخص لا يعرف قضية اللهم إلا إذا كانت هذه القضية صادقة، وأعتقد الشخص بهذه القضية، وكانت القضية مسوعة بالنسبة له. وهكذا فإن المعرفة القضية لها ثلاثة عناصر ضرورية *neccessary* على انفراد وكافية *sufficient* بالاشتراك معاً، وهى الاعتقاد *belief*، والصدق *truth*، والتسوية *justification*، ولذلك يسمى تعريف المعرفة القضية على هذا النحو باسم

"التعريف الثلاثي للمعرفة" tripartite definition of knowledge، ويسمى أيضاً باسم "التحليل المعياري" standard analysis. وحظى هذا التعريف الثلاثي للمعرفة بقدر كبير من التأييد من جانب بعض الفلاسفة المعاصرين يأتي في مقدمتهم الفيلسوف والمنطقي الأمريكي "لويس" C.L. Lewis (1883 - 1964) والفيلسوف الإنجليزي "أير" A. J. Ayer (1910 - 1989) والفيلسوف الأمريكي "رودريك تشولم" Roderick Chisholm (1916 - 1999). ويؤيد "لويس" القول إن المعرفة اعتقاد صادق مسوغ وذلك في تحليله الآتي للمعرفة: من الضروري أن تكون المعرفة حالة تقريرية للعقل، إذ لابد من أن تدل على، أو تشير إلى، شيء آخر غير ما يمكن اكتشافه في الحالة العقلية ذاتها. زد على ذلك أن هذا الموقف الاعتقادي يجعل الزعم حقيقة. إنه يسلم نفسه للتقييم بوصفه صحيحاً أو غير صحيح عن طريق الرجوع إلى هذا الشيء الذي يدل عليه. وحالته كمعرفة، عن طريق هذا القصد، لا يمكن تحديدها من خلال فحص حالة العقل ذاتها وإنما فقط عن طريق علاقته بشيء آخر. ومن ناحية ثانية، لا يجب تصنيف الحالة الاعتقادية على أنها معرفة اللهم إلا إذا كانت ذات أساس أو سبب. ولابد من تمييزها ليس فقط من الاعتقاد الكاذب، بل وأيضاً من الاعتقاد الذي لا أساس له، ومن مجرد المصادفة المحظوظة للتقرير. المعرفة هي الاعتقاد الذي لا يكون صادقاً فقط. بل يكون أيضاً مسوغاً في موقفه الاعتقادي.⁽²⁸⁾

ويعرف "أير" المعرفة على أنها اعتقاد صادق حيث يملك المعتقد الحق في أن يكون على يقين.⁽²⁹⁾ وإذا كان "أير" قد عرف المعرفة دون أن يصطنع إشارة صريحة إلى شرط التسويغ، فكذلك فعل "تشولم" الذي حدد المعرفة على أنها اعتقاد صادق حيث يملك المعتقد "دليلاً كافياً" فنراه يقرر في كتابه "الإدراك" 1957 أن التعبير "يعرف س أن ق صادقة" يعني (1) أن س يقبل ق ، (2) أن س يملك دليلاً كافياً على ق، (3) أن ق صادقة ..⁽³⁰⁾

على أن التحليل المعياري للمعرفة خضع لفحص عميق وعلى نطاق واسع

فى السبعينات، ويمكن تأريخ بداية هذا الفحص بمقالة للفيلسوف الأمريكى "ادموند جيتير" Edmund Gettier (1927 -) بعنوان "هل المعرفة اعتقاد صادق مسوغ؟" فى مجلة "تحليل" Analysis سنة 1963. وفى هذه المقالة الموجزة التى تتألف من ثلاث صفحات فقط قدم "جيتير" اعتراضاً مؤثراً كأشد ما يكون التأثير فى التحليل المعيارى للمعرفة.

إن أى تحليل للمعرفة يبدأ بسؤال بسيط: ما الذى يجعل القول إن شخصاً معيناً يعرف واقعه قولاً صادقاً ؟ على سبيل المثال، ما الذى يجعل القول إن شخصاً معيناً يعرف أن القاهرة شمال الخرطوم قولاً صادقاً؟ إن الشيء الذى يجعل هذا القول صادقاً هو وجود واقعة أن القاهرة شمال الخرطوم والتى يتم تقريرها ببساطة. وإذا لم تكن القاهرة شمال الخرطوم فى الواقع ، فإن "القول " إن شخصاً قد عرف أن القاهرة شمال الخرطوم لا يعد قولاً صادقاً. إذن "الصدق" فى الأشياء المعروفة يمثل شرطاً للمعرفة الواقعية. وبالإضافة إلى ذلك، فمن المعقول القول إنه إذا عرف الشخص حقيقة معينة فإنه يكون قد اعتقد بها، وهذا هو شرط الاعتقاد. ولكن الشرطين القائلين إن الأشياء المعروفة تكون صادقة ويعتقد بها لا يكفيان للمعرفة حتى وإن كانا ضروريين. وخذ مثلاً يوضح هذه النقطة. هب أن شخصاً قال لصاحبه وهما يشاهدان مصارعة الثيران التى تجرى فى بعض مناطق الجزيرة العربية: إن الثور الأسود سوف يفوز. وقال هذا نتيجة إحساس باطنى تؤسس عليه اعتقاده فيما قال. وفاز الثور الأسود. ولكن هذا الشخص لم يكن يعرف أن هذا الثور سيفوز، وإنما كان يملك فحسب إحساساً باطنياً حالفه الحظ. ومع ذلك فقد اعتقد بأنه سيفوز وكان اعتقاده صادقاً، وأنت ترى إذن أن الاعتقاد الصادق لا يكفى للمعرفة، أما إذا كان هذا الشخص يملك شيئاً أكثر من الإحساس الباطنى، وإذا أسس اعتقاده على أسباب جيدة مثل الحيوية والعنفوان الظاهر على الثور الأسود فى مقابل الاسترخاء الظاهر على الثور البنى المنافس، فإن الميل إلى

إنكار أن هذا الشخص قد عرف ما عرف سيكون ميلاً ضعيفاً إلى أبعد الحدود. وعلى هذا النحو فإن امتلاك الأسباب الجيدة (أو قل التسويغ) يرفع الاعتقاد الصادق إلى مرتبة المعرفة. ولا عجب بعد ذلك أن يقال إن المعرفة هي الاعتقاد الصادق المسوغ.

و برغم أن هذا التحليل يبدو معقولاً إلى حد كبير، فإن المثاليين المضادين للذين قدمهما "جيتّر" قد أفقدها جانباً من معقوليته. وركز "جيتّر" تحليله البارح على إحدى المحاولات لصياغة الشروط الضرورية والكافية لمعرفة شخص ما لقضية معينة، وجاءت هذه المحاولة في الصيغة المشهورة الآتية:

(س) يعرف أن (ق) إذا :

(1) كانت (ق) صادقة.

(2) كان (س) يعتقد بأن (ق).

(3) كان (س) مسوغاً في الاعتقاد بأن (ق).

وحاول "جيتّر" أن يثبت من خلال مثالين أن هذه الصيغة خاطئة لأن الشروط الثلاثة المتضمنة فيها لا تؤلف شرطاً "كافياً" لصدق القضية القائلة إن (س) يعرف أن (ق). و يقيم "جيتّر" المثالين المضادين على افتراضين حول التسويغ. الافتراض الأول هو أن المرء يمكن أن يكون مسوغاً في الاعتقاد بقضية كاذبة. والافتراض الثاني هو أن التسويغ يتم الاحتفاظ به في استدلال صحيح، بمعنى أنه إذا كان مسوغاً في الاعتقاد بقضية، فإنه يكون مسوغاً في الاعتقاد مهما يكن الشيء الذي يستتبعه من القضية تبعاً لقوانين المنطق. ولقد أطلق "إيرفنج ثالبيرج" على الافتراض الثاني اسم "مبدأ الاستنباط المتعلق بالتسويغ".⁽³¹⁾ يقول "جيتّر": "سوف أبدأ بملاحظة نقطتين. أولاً، بسبب معنى "مسوغ" والذي فيه يعد كون (س) مسوغاً في الاعتقاد بـ (ق) شرطاً ضرورياً لمعرفة (س) أن (ق)، من

الممكن أن يكون الشخص مسوغاً في الاعتقاد بقضية تكون كاذبة في الواقع. ثانياً، بالنسبة لأية قضية (ق)، إذا كان (س) مسوغاً في الاعتقاد بـ (ق)، و(ق) تستلزم (ك) و (س) يستتبط (ك) من (ق) ويقبل (ك) على أنها نتيجة هذا الاستتباط، فإن (س) يكون مسوغاً في الاعتقاد بـ (ك) ". (32)

ويقدم "جيتير" المثال الأول على النحو الآتي: هب أن محمداً ومصطفى تقدماً يطلب لشغل وظيفة معينة. ولنفترض أن محمداً يملك دليلاً قوياً على القضية العطفية الآتية:

(1) مصطفى هو الرجل الذي سوف يحصل على الوظيفة، مصطفى يملك في محفظته عشر قطع من العملة المعدنية.

ويجوز أن يكون دليل محمد على (1) أن رئيس الشركة، وهو الشخص الموثوق به تمام الثقة، أكد له أن مصطفى سوف يقع عليه الاختيار في نهاية الأمر، وأن محمداً قد عد قطع العملة المعدنية في محفظة مصطفى منذ عشر دقائق. والقضية (1) تستلزم القضية :

(2) الرجل الذي سوف يحصل على الوظيفة لديه عشر قطع من العملة المعدنية في محفظته.

ودعنا نفترض أن محمداً يدرك أن (1) تستلزم (2)، ويقبل (2) باعتبارها نتيجة لهذا اللزوم أو قل يقبلها على أساس (1) التي يملك دليلاً قوياً عليها. وفي هذه الحالة يكون محمد مسوغاً في الاعتقاد بأن (2) صادقة. ومع ذلك قد يتصادف أن يحصل محمد نفسه على الوظيفة، وأن يملك بالمصادفة، وهو أمر مجهول بالنسبة له، عشر قطع معدنية في محفظته. القضية (2) إذن صادقة، على الرغم من أن القضية (1) - التي استدل محمد منها على (2) - كاذبة. (33) وفي هذا المثال تتحقق الشروط الثلاثة الواجب توافرها في تحليل المعرفة وهي:

أ - القضية (2) صادقة.

ب- يعتقد محمد بأن القضية (2) صادقة.

ج- محمد مسوغ في الاعتقاد بأن القضية (2) صادقة.

ومع ذلك فإن محمداً لا يعرف القضية (2)، لأن (2) صادقة بمقتضى عدد قطع العملة المعدنية في محفظة (محمد)، على حين أن محمداً لا يعرف كم عدد قطع العملة المعدنية في محفظته، وأسس اعتقاده بـ (2) على عدد قطع العملة المعدنية في محفظة مصطفى، الذي يعتقد بصورة خاطئة أنه الرجل الذي سوف يحصل على الوظيفة. وبالتالي فإن تحليل المعرفة القائل بأنها اعتقاد صادق مسوغ هو تحليل ناقص من وجهة نظر "جيتزر".

أما المثال الثاني الذي يقترحه "جيتزر" فيقول فيه: دعنا نفترض أن محمداً يملك دليلاً قوياً على القضية الآتية:

(أ) مصطفى يملك سيارة فورد.

ويجوز أن يكون دليل محمد أنه يتذكر دائماً أن مصطفى يملك سيارة، وهي فورد دائماً، واقترح (مصطفى) على محمد أن يقوموا برحلة يقود فيها مصطفى السيارة. دعنا نتخيل الآن أن محمداً له صديق آخر يدعى إبراهيم ويجهل محمد مكان صديقه جهلاً تاماً. ويختار محمد ثلاثة أسماء لأماكن اختياراً جزافياً تماماً. ويؤلف القضايا الثلاثة الآتية:

(ب) إما أن يملك مصطفى سيارة فورد، أو يكون إبراهيم في القاهرة .

(ت) إما أن يملك مصطفى سيارة فورد، أو يكون إبراهيم في دمشق .

(ث) إما أن يملك مصطفى سيارة فورد، أو يكون إبراهيم في القدس .

وتلزم كل قضية من هذه القضايا عن القضية (أ). ولنتخيل أن محمداً يدرك اللزوم في كل قضية من هذه القضايا التي ألغها عن طريق (أ) ، ويتابع قبول القضايا (ب) و (ت) و (ث) على أساس (أ). لقد استدل محمد (ب)، (ت)، (ث)

من القضية التي يملك دليلاً قوياً عليها. ومن ثم يكون محمد مسوغاً تسويقاً كاملاً في الاعتقاد بكل قضية من هذه القضايا الثلاث. وبطبيعة الحال يملك محمد فكرة عن مكان إبراهيم . (34)

ولكن لتخيل الآن أننا قبلنا شرطين إضافيين ، أولاً ، لا يملك مصطفى سيارة فورس، وإنما يقود في الوقت الحالي سيارة مؤجرة. ثانياً ، حدث بالصدفة البحتة أمراً لم يكن محمد يعلم عنه شيئاً وهو أن المكان المذكور في القضية (ت) هو بالفعل المكان الذي يوجد فيه إبراهيم. وإذا قبلنا هذين الشرطين، فإن محمداً "لا" يعرف أن (ت) صادقة، حتى لو تحققت الشروط الثلاثة للمعرفة وهي (ت) صادقة، و(2) يعتقد محمد أن (ت)، و(3) محمد مسوغ في الاعتقاد بأن (ت) صادقة. (35) وينتهي "جيتير" إلى أن هذين المثالين يظهران أن التحليل المعيارى للمعرفة لا يقرر شرطاً "كافياً" لمعرفة شخص ما بقضية معينة.

وقد يقع في ظن بعض الناس أن مشكلة "جيتير" مختلفة وذات أهمية ثانوية، لأن أمثلته لها مظهر التكلف أو الاصطناع . وعلى العكس من ذلك لم يكن من الصعب العثور على حالات تبدو طبيعية إلى أبعد الحدود وبالتالي توضح العموم في مشكلة "جيتير". خذ مثلاً على ذلك. هب أن أحمد يملك دليلاً جيداً على أن زميله في الحرم الجامعي اليوم. ويجوز أن يكون قد تحدث معه مساء أمس، ويعرف بالتالي أنه كان لساعات قليلة مضت في أحسن صحة فيزيائية وعقلية، ويعرف أيضاً أنه يجب عليه أن يلقي محاضرة هذا الصباح، والتي لا يسمح له ضميره المهني وإخلاصه أن يروغ منها، ويستثنى من ذلك التحول غير العادي في الأحداث . ويستنتج أحمد بالتالي أن :

(1) زميلي يوجد في الحرم الجامعي اليوم لإلقاء محاضرتة.

ويلزم عن هذا ، هكذا يستدل أحمد ، أن :

(2) زميلي يوجد في الحرم الجامعي اليوم .

والآن دعنا نفترض أن حادثة غير عادية قد وقعت مصادفة. وأن زميل أحمد قد تخلى تماماً عن اهتمامه بإلقاء محاضراته ولكنه مع ذلك يصل إلى مكتبه فى الحرم الجامعى لسبب مختلف تمام الاختلاف، إذ ربما جاء لبحث عن حقبة سفره. وفيما يتعلق بـ (2) فإننا سنقول إنها صادقة، وإن أحمد يعتقد فى أنها صادقة، وإنه مسوغ فى اعتقاده. ومن الواضح أننا لن نقول إن أحمد (يعرف) أن (2) صادقة. (36)

6. موقف الفلاسفة من مشكلة جيتير

إذا شئنا أن نقدر المثالين اللذين قدمهما "جيتير" حق قدرهما، بحيث لا نغلو فى أهميتهما ولا نبخسهما شيئاً من هذه الأهمية، فلا بد من أن نزن معقولة القول إن المعرفة اعتقاد صادق مسوغ مقابل معقولة الافتراضين اللذين قدمهما "جيتير" واللذين أسلفنا الإشارة إليهما. فهل يتمتع الافتراضان بمعقولة أكثر من التحليل المعيارى للمعرفة أم أن العكس هو الصحيح؟ وإذا تبين أن الافتراضين يتمتعان بمعقولة ما، فماذا ترانا نعمل بالتحليل المعيارى؟ لقد اتخذ الفلاسفة إزاء المثالين المضادين اللذين قدمهما "جيتير" مواقف متنوعة أحياناً ومختلفة أحياناً أخرى أشد ما يكون الاختلاف. فمنهم من وقف موقفاً معتدلاً إلى حد ما، ومنهم من قبل موقفاً متطرفاً. فأما المتطرفون فهم الفلاسفة الذين دفعهم الخلاف حول التحليل المعيارى للمعرفة إلى وضع حجج جديدة على الصور الأصلية من النزعة الشككية الابستمولوجية. (37) ولئن نتوقف عند هذه الحجج الشككية الجديدة طالما أننا قد انطلقنا فى دراستنا من الفرض القائل بأن الإنسان يستطيع أن يملك المعرفة، ونرى أيضاً فى هذا السياق أن الأمثلة المضادة للتحليل المعيارى سواء التى قدمها "جيتير" أو التى قدمها الفلاسفة من بعده لا تقضى إلى التخلي عن هذا التحليل، وإنما تدفع إلى تحسينه وتنقيحه وتوضيحه. ومن هنا يأتى حديثنا عن الفلاسفة الذين اتخذوا الموقف المعتدل.

إن محاولة "جيتّر" لنقد التحليل المعيارى دفعت الاستمولوجيين إلى تقليب هذا التحليل ظاهراً لباطن بحيث لم يتركوا جانباً إلا أمعنوا النظر فيه، وهذا هو الجانب الإيجابى الذى ترتب على محاولة "جيتّر". إذ سعى الاستمولوجيون إلى تنقيح وتعديل التحليل المعيارى بطرائق تجعله يتفادى المشكلات التى أثارها "جيتّر"، فاحتفظ بعض الفلاسفة بشرطى الصدق والاعتقاد للمعرفة وحاولوا بعد ذلك إعادة تعريف وتحديد شرط التسويغ الكافى بصورة تجعله ينجو من الصعوبات التى واجهته فى محاولة "جيتّر". وجاءت أولى المحاولات فى ذلك على هيئة تعريف نوع التسويغ الذى تتطلبه المعرفة على أنه تسويغ لا يؤيد الأكاذيب ولا يتضمنها. غير أن هذا الحل السريع لمشكلة "جيتّر" لم يكن حلاً نهائياً، إذ سرعان ما ظهرت أمثلة أخرى مضادة، وجاءت ردود الفلاسفة عليها فى صورة تعديلات وتنقيحات إضافية، ثم قوبلت هذه التعديلات الجديدة بأمثلة مضادة، ولا يزال الأمر سجلاً بين التعديل والنقد. وغنى عن البيان أن لهذا الجدل حول تحليل مفهوم المعرفة ميزة كبرى، لأنه ألقى بأضواء شارحة ساطعة على جوانب مظلمة فى هذا المفهوم، وأخبرنا بأشياء عن المعرفة لم نكن نعرفها من قبل.

لقد حاول بعض الفلاسفة إثبات أن محاولة "جيتّر" تخفق فى أداء مهمتها وهى بيان عدم كفاية التحليل المعيارى، وسوف نعالج بعض هذه المحاولات. إذا نظرنا إلى مثال "جيتّر" الأول، وجدنا أن محمداً مسوغاً فى قبول القضية العطفية (1) بالرغم من الحقيقة القائلة إن (1) قضية عطفية كاذبة. وهناك زعم مؤداه أنه إذا كان الشخص مسوغاً فى قبول القضية (ق)، فإن (ق) تكون صادقة. (38) ولو صح هذا الزعم، فسوف نجتنب ببساطة المثالين اللذين قدمهما "جيتّر". ولكن هذا الزعم مشكوك فيه، ودليل ذلك أن الناس يملكون عادة ما يعد بصورة عادية دليلاً ممتازاً على قضايا يتبين فى نهاية الأمر أنها كاذبة. خذ مثلاً يوضح هذا، امتهلك الناس فى قديم الزمان وسالف العصر والأوان دليلاً جيداً على الاعتقاد فى تقرير بطليموس عن الكون، وامتلكوا بالتالى دليلاً ممتازاً على القضية الكاذبة القائلة إن

الكواكب تتحرك في مدارات دائرية. ونوع التسويغ المتضمن في مثل هذه الحالة هو ما نسميه بصورة نموذجية بالتسويغ الاستقرائي inductive . وهناك ملمح نراه في هذه الحالات هو أن الدليل الذي يشكل التسويغ ينسجم مع إنكار القضية المسوغة، وإلا فإن التسويغ سيكون استنباطياً deductive . وإذا صح للزعم موضوع البحث، فصوف يبين أن كثيراً من التسويغات الاستقرائية لن توصف ببساطة على أنها "تسويغات" justifications على الإطلاق ، وهذا يتحدى الآراء المقبولة عن التسويغ. (39)

ويستطيع المرء أن يرد على مثال "جيتزر" الأول من خلال التركيز على الدليل الذي يملكه محمد على القضية (2) والذي يتمثل في القضية الكاذبة (1) . إن هذا الدليل يخرق مبدأ عاماً يقول إذا كانت القضية (ق) تسوغ شخصاً في الاعتقاد بالقضية (ك)، فإن (ق) صادقة.⁽⁴⁰⁾ وإذا كانت القضية (1) تسوغ القضية (2) بالنسبة لـ (محمد)، فإن (1) لابد من أن تكون صادقة طبقاً لهذا المبدأ العام. وطالما أن القضية (1) كاذبة، فإن مثال "جيتزر" الأول يخفق في أداء مهمته، ويقف هذا المبدأ العام عقبة كأداء أمامه. وهكذا حاول كثير من الفلاسفة إثبات أن مثال "جيتزر" لا يشكل مثلاً مضاداً للتحليل المعياري عن طريق إثبات أن الاعتقاد لا يمكن تسويغه تسويغاً كاملاً عن طريق كونه مستتبباً من قضية كاذبة".⁽⁴¹⁾

ومع ذلك قدم بعض الفلاسفة أمثلة تشبه المثالين اللذين قدمهما "جيتزر" ، وتنفادى في الوقت نفسه مشكلة خرق هذا المبدأ العام المعقول . تأمل المثال الذي اقترحه ليرر يقول فيه: هب أن معلماً يتساعل عما إذا كان أى طالب في فصله يملك سيارة فيراري ، وبالإضافة إلى ذلك تصور أن المعلم يملك دليلاً قوياً على أن طالباً واحداً هو (أسامة) يملك فيراري. ويقول أسامة إنه يملك فيراري ويقودها، وتقرر أوراقه الرسمية ذلك. ولا يملك المعلم دليلاً على أن أى شخص آخر في فصله يملك فيراري. ومن المقدمة القائلة إن أسامة يملك فيراري يستنتج المعلم النتيجة القائلة إن هناك شخصاً واحداً على الأقل في فصله يملك فيراري. وعلى هذا النحو ربما يكون الإنسان مسوغاً تسويغاً كاملاً في الاعتقاد بهذه النتيجة مثلما

يكون المعلم مسوغاً في الاعتقاد بأن أسامة يملك فيرارى. ولنتخيل الآن أن أسامة لا يملك فيرارى في الواقع، وأنه كان يخدع معلمه وأصحابه بغية تحسين وضعه الاجتماعي. ولنتخيل من ناحية ثانية أن طالبا آخر في الفصل يملك فيرارى وهذا الطالب هو "عبد المنعم"، ولا يملك المعلم دليلاً أو أدنى معرفة بهذا. وفي هذه الحالة سيكون المعلم على صواب تماماً في اعتقاده بأن هناك شخصاً واحداً على الأقل في فصله يملك فيرارى. ولكن لن يكون أسامة هو الشخص الذي يظن المعلم أنه يملك فيرارى وإنما عبد المنعم بدلاً منه. وفي هذه الناحية سوف يملك المعلم اعتقاداً صادقاً مسوغاً تسويقاً كاملاً عندما يعتقد بأن هناك شخصاً واحداً على الأقل في فصله يملك فيرارى، ولكن لا يمكن القول إنه يعرف أن هذا صادق، لأن كونه على صواب ينشأ عن حظ أكثر مما ينشأ عن تسويق جيد. (42)

ولكن الاعتراض الذي يواجه هذا المثال وغيره من الأمثلة التي تتسج على مفوله هو أن هذه الأمثلة المضسدة ربما يتم الرد عليها عن طريق إثبات أن الاستدلال من عبارة كاذبة لا يمكن أن ينتج أبداً تسويقاً كاملاً. غير أن هذا الاعتراض مردود عليه. فالمعلم في المثال السابق يجوز أن يستدل أن هناك شخصاً واحداً في فصله يملك فيرارى مباشرة من العبارات الصادقة حول أسامة والمتعلقة بالسيارة التي يقودها، من غير أن يقبل "العبارة الكاذبة" التي تقول إن أسامة يملك فيرارى. وإذا كان المعلم إنساناً بارعاً ومهما فقط بالسؤال عما إذا كان هناك مالك واحد على الأقل لفيرارى من بين طلابه، فإنه ربما يستدل أن - على الرغم من أن دليله الوحيد على مالك فيرارى من بين طلابه هو ما يعرفه عن أسامة وسيارة معينة - هناك على الأقل إمكانية القول بأن شخصاً آخر يملك فيرارى، ومن ثم من المأمون قبول للعبارة العامة القائلة إن شخصاً واحداً على الأقل في فصله يملك فيرارى أكثر من الزعم المحدد بأن أسامة يملك فيرارى. وبالتالي من غير استنتاج أن أسامة يملك فيرارى يستنتج المعلم أن شخصاً واحداً على الأقل في فصله يملك فيرارى. وتستمد هذه النتيجة من مجموعة من العبارات الصادقة تماماً حول أسامة والاعتبار القائل بأن شخصاً آخر في الفصل، على قدر ما يعرف، يملك فيرارى.

ولكن حتى هذا المستدل البارح لا يعرف أن هناك مالكا واحداً لفيرارى من بين طلابه (طالما أنه لا يملك دليلاً ينصب على السبب في أن العبارة هناك مالك واحد لفيرارى من بين الطلاب صادقة) وعلى هذا النحو، فإن الأمثلة المضادة للتحليل لا تعتمد بصورة جوهرية على الاستدلال من عبارة كاذبة. (43)

وهناك سبب آخر لرفض الفكرة القائلة إنه يجوز الرد على هذه الأمثلة المضادة عن طريق إثبات أن الاستدلال من عبارة كاذبة لا يمكن أن ينتج أبداً تسويغاً كاملاً. قد نجد أمثلة تشبه هذه الأمثلة المضادة ولا يبدو أنها تتضمن أى استدلال. ولنأخذ المثال الذى ضربه "تشرم" فى كتابه "نظرية المعرفة" 1966؛ (44) هب أن هناك شخصاً نظر فى حقل قريب فوجد شيئاً ظن أنه خروف. وفى هذه الحالة سيكون من الطبيعى النظر إلى الشخص على أنه مسوغ تسويغاً كاملاً فى الاعتقاد بأنه يرى خروفاً فى الحقل من غير أى استدلال على الإطلاق. ولكن تخيل الآن أن الشيء الذى اعتبره الشخص خروفاً ليس كذلك وإنما هو كلب. ومن ثم لا يعرف الشخص أنه رأى خروفاً. ومن ناحية ثانية، تخيل أن هناك شيئاً آخر قريباً من هذا الشخص ويراها أيضاً، ولكن لا يظن أن خروف، ويتصادف أن يكون خروفاً فى الواقع. فماذا أنت قائل فى مثل هذه الحالة؟ ألا نقول الحق أن الشخص يرى خروفاً، وأنه يعتقد اعتقاداً كاملاً التسويغ بأنه يرى خروفاً. ومع ذلك فإنك تقول أيضاً إنه "لا يعرف" أنه يرى خروفاً لأن ما يعتبره خروفاً لا يكون كذلك، والخروف الذى يراه لا يعتبره خروفاً.

لعله قد اتضح لنا فى الحالتين السابقتين أن الإنسان يملك اعتقاداً صادقاً مسوغاً تسويغاً كاملاً ولكنه يفتقر إلى المعرفة ولا يستدل ما يعتقد من أية عبارة كاذبة. وفى محاولة لاجتناب هذه الأمثلة المضادة للتحليل المعيارى للمعرفة، ذهب بعض الفلاسفة إلى ضرورة إضافة شرط رابع مؤداه أن التسويغ الكامل الذى يملكه الإنسان بالنسبة لما يعتقد يجب ألا "يعتمد" على أية عبارة كاذبة، سواء كانت هذه العبارة مقدمة فى الاستدلال أم لا. ويقول هذا الشرط:

إذا كان (س) يعرف أن (ق)، فإن (س) يكون مسوغاً تسويغاً كاملاً في الاعتقاد بأن (ق) بطريقة ما لا تعتمد على أية عبارة كاذبة. (45)

إن الشرط السابق الذى يتلخص فى عبارة "التسويغ من غير كذب" يمكننا من إكمال التحليل المعيارى للمعرفة على النحو الآتى:

- يعرف (س أن (ق) إذا وفقط إذا:

(1) من الصدق أن (ق).

(2) اعتقد (س) بأن (ق).

(3) كان (س) مسوغاً تسويغاً كاملاً فى الاعتقاد بأن (ق).

(4) كان (س) مسوغاً تسويغاً كاملاً فى الاعتقاد بأن (ق) بطريقة ما لا تعتمد على أية عبارة كاذبة. (46)

لقد ناقشنا حتى الآن بعض المحاولات لتعديل التحليل المعيارى للمعرفة عن طريق الأخذ بعين الاعتبار دور القضايا الكاذبة فى دليل المرء أو فى استدلال المرء من الدليل. ولكن القول إن استدلال المرء لا بد من أن يتضمن فقط مقدمات صادقة ربما لا يحل المشكلات التى أثارها أمثلة "جيتز" وما جرى مجراها من أمثلة. وتسأل بعض الفلاسفة لماذا لا نسلك طريقاً مختلفة إذا كان دليل المرء هو تزويد المرء بالمعرفة. ولاحظ هؤلاء الفلاسفة بصورة صحيحة أن الدليل (د) الذى يملكه الشخص بالنسبة لقضية ما (ق) ربما يؤيد (ق) بأى درجة على طول مجال متصل من عديم القيمة إلى الحاسم (أو القاطع). ولو حظ أنه إذا كان دليل المرء أقل من الحاسم، فيبدو من الممكن دائماً أن القضية التى يقدم الدليل لتأييدها تكون صادقة بالمصادفة فقط. ويبدو أن هذه السمة تظل موجودة فى الحالات التى قدمها "جيتز". فى هذه الحالات نجد أن الشخص يملك دليلاً ممتازاً، ولكنه ليس حاسماً، على القضية (ق) التى اعتقد فيها، ويبدو مصادفة فحسب أن تكون (ق) صادقة.

ومن الطبيعي استنتاج أن الشخص يمكن أن يملك معرفة على أساس الدليل (د) فقط إذا كان (د) قوياً إلى درجة تكفى لاستبعاد إمكانية المصادفة. وهذا يعنى أن (س) يملك معرفة بـ (ق) فقط إذا كان يملك أسباباً قاطعة للاعتقاد فى أن (ق).

ولاحظ الفلاسفة بالفعل أن الحالات التى تأتى على غرار حالات "جيتير" تنطوى على عنصر مصادفة متضمن فى كون (س) على صواب بخصوص الحقيقة القائلة إن (ق) صادقة. وفى المثال الذى يصل فيه (س) (وهو محمد فى مثال "جيتير") إلى الاعتقاد بصورة صحيحة فى أن الرجل الذى سوف يحصل على الوظيفة يملك عشر قطع معدنية فى محفظته، يبدو عرضاً أنه على صواب فيما يتعلق بهذا. وإذا كان من الأمور العرضية هكذا أن يكون (س) على صواب فى هذه الحالات، جاز لنا القول بأن دليل (س) لا يمكن أن يكون حاسماً. وسبب ذلك أن (س) يمكن أن يكون مخطئاً أيضاً إذا كان صوابه جاء عرضاً.⁽⁴⁷⁾ ومن هنا جاء الاقتراح الآتى للتغلب على فكرة العرضية فى تحليل المعرفة: يملك الشخص (س) معرفة بأن (ق) إذا وفقط إذا لم يكن من الأمور العرضية على الإطلاق أن يكون (س) على صواب فيما يتعلق بكون (ق) هى الحقيقة الواقعة.

وأخذ الفلاسفة يناقشون الفكرة القائلة بوجود علاقة "حاسمة" بين دليل المرء والقضية التى يعتقد فيها.⁽⁴⁸⁾ ومهما يكن من أمر خلافهم فى هذه النقطة، فقد ذهبوا إلى أن الرد الطبيعى على الأمثلة التى تأخذ أسلوب أمثلة "جيتير" هو اشتراط أن يكون دليل المرء على (ق) قوياً بصورة كافية إلى درجة لا يفسح معها مجالاً للخطأ، أو على الأقل لا يفسح مجالاً للصدفة. ولكن يبدو أن هذا الرد يتعارض مع رغبة قوية بصورة متساوية لإفساح المجال أمام التسويغ الاستقرائى أو غير الحاسم فى أمثلة كثيرة للمعرفة.

وإحدى الطرق التى يجوز بها أن نستوفى المطلبين السابقين، أى اشتراط أن يكون دليل المرء على (ق) قوياً بشكل لا يفسح مجالاً للخطأ، ولا يفسح مجالاً للصدفة، هى فرض شرط الاكتمال على دليلنا. وسوف يؤدي هذا إلى صورة مما

يسمى بشرط "الدليل الكلى" total evidence. وفي الحالة العادية يملك الشخص، إزاء قضية معينة (ق)، جانباً من الدليل (د) الذى يكون ملائماً للقضية (ق). ولكن هذا الجانب من الدليل يكون ناقصاً بمعنى أن هناك حقائق إضافية كثيرة تكون ملائمة لـ (ق) ولا يملكها الشخص. والآن دعنا نتأمل الشخص الذى يكون فى وضع مثالى من الناحية الاستمولوجية فيما يتعلق بالقضية (ق): إنه يملك كل جزء من المعلومات الستى تكون ملائمة للسؤال عما إذا كانت القضية (ق) صادقة أم لا. ويجوز القول إن مثل هذه الشخص يعرف (ق) معرفة كلية. وبطبيعة الحال، فإن هذا الشخص إما أن يعرف أن (ق) صادقة أو يعرف أنها كاذبة. ونستطيع أن نحدد الفكرة القوية عن الدليل الكلى بالطريقة الآتية: يكون دليل (س) على (ق) دليلاً كلياً إذا فقط إذا كان س يعرف (ق) معرفة كلية. ومع ذلك فإن الافتراض المأمون الحذر هو أنه لا يوجد شخص يعرف (ق) معرفة كلية فيما يتعلق بأى (ق)، ولا حتى حيث تكون (ق) قضية ما يعرف هذا الشخص أنها صادقة. وحتى عندما نعرف قضية ما (ق) فسوف توجد دائماً معلومات معينة ملائمة لـ (ق) ولا نملكها. (49)

إن هذه الاعتبارات تأخذنا إلى نوع ضعيف من شرط الدليل الكلى. ويجوز القول عندما يعرف الشخص أن (ق) على أساس جانب معين من الدليل (د)، فإن الدليل (د) لابد من أن يكون كاملاً بصورة كافية إلى درجة أنه لا توجد إضافات أخرى إلى (د) تؤدي إلى فقد التسويغ ومن ثم فقد معرفة أن (ق). ويجوز التعبير عن هذا بالقول إذا كان الشخص يملك معرفة، فإن التسويغ لدى هذا الشخص لابد من أن يكون قوياً بصورة كافية إلى درجة أنه لا يكون قابلاً لأن يكون "ملغياً" defeated عن طريق دليل لا يملكه. وسميت هذه الوجهة من النظر باسم تحليل قابلية الإلغاء defeasibility للمعرفة. (50)

لقد قام مفهوم قابلية الإلغاء بدور مهم فى فلسفة الأخلاق وذلك عند تطبيقه على مفاهيم أساسية من قبيل "الواجب" و "الإلزام" و "المسئولية"، ويتعذر أن نفهم التمييز بين الإلزام الظاهري والإلزام المطلق من غير أن نملك فكرة واضحة عن

قابلية الإلغاء. فهذه المفاهيم الأساسية في الأخلاق يمكن إلغاء قابليتها للتطبيق في ظروف معينة. خذ الواجب مثلاً، نجد أن هناك واجباً مطلقاً يقع على عاتق الإنسان بأن يرد البضائع المسروقة إلى أصحابها، لكن هذا الواجب المطلق يتم إلغاؤه في ظروف معينة عندما يؤدي هذا الفعل إلى مصائب وكوارث. فإذا كان الواجب يقتضي منك أن ترد المسدس المسروق إلى صاحبه، فإن هذا الواجب يتم إلغاؤه إذا عرفت أن صاحبه في حالة عقلية انتحارية أو انخرط في معركة حامية الوطيس مع الجيران.

وعندما أُرقت الفلاسفة مشكلة تحليل مفهوم المعرفة، لجأ بعضهم إلى مفهوم قابلية الإلغاء ونقلوه من الأخلاق إلى الاستمولوجيا، واعتبروه بمثابة الشرط الرابع للمعرفة، وبالتالي نظروا إلى المعرفة في حدود قابلية الإلغاء على أنها اعتقاد صادق مسوغ لم يتم إلغاؤه.

وإذا طبقنا فكرة قابلية الإلغاء على التسويغ، جاز لنا أن نقول إن الشخص (س) يكون مسوغاً عن طريق الدليل (د) في الاعتقاد بالقضية (ق). ومع ذلك ربما توجد معلومات إضافية ملائمة للقضية (ق) ولنرمز لها بالرمز "د" والتي تؤدي إلى إلغاء قوة (د)، وإذا توصل (س) إلى امتلاك "د" أيضاً، فإنه لن يكون مسوغاً في الاعتقاد بـ (ق). وسوف نقول إذن إن التسويغ الأصلي (د) لدى (س) للاعتقاد بـ (ق) ألغاه "د". ونستطيع أن نعبّر عن ذلك بطريقة أخرى، إذا افترضنا أن (س) يملك الدليل (د) على (ق)، وكان (س) مسوغاً بمقتضى (د) في الاعتقاد بـ (ق)، فإن هذا التسويغ يكون قابلاً للإلغاء إذا وجدت قضية أخرى صادقة ذات صلة بـ (ق) ولتكن (ك) مثلاً، بحيث إذا توصل (س) إلى امتلاك (ك) كدليل إضافي، فإن (س) لن يكون مسوغاً في الاعتقاد بأن (ق). وإن شئت أن توجز كل هذا في عبارة واحدة، قل إن التسويغ الذي تملكه (ق) بالنسبة لـ (س) على أساس الدليل (د) يكون قابلاً للإلغاء عندما يستطيع الدليل الموسع أن ينقص من تسويغ (ق).

ولعلك تلاحظ معنى أن استقادات "جيتزر" للتحليل المعياري قد أدت إلى

تطورات جادة وخطيرة فى الاستمولوجيا، وأن الغالبية العظمى من الاستمولوجيين قد استجابوا لها عن طريق البحث عن شرط رابع للمعرفة، وأن البحث عن هذا الشرط الرابع قد سيطر على الدرس الاستمولوجى منذ أن نشر "جيتتر" مقالته سنة 1963 وحتى نهاية السبعينات. والحق الذى لا مرأى فيه أن الاستمولوجيين قد تعلموا الكثير من هذه البحوث المعرفية فيما يتعلق بطبيعة المعرفة، ولكنهم لم يصلوا إلى إجماع فى رأى على شرط رابع واحد ووحيد. ومهما تكن قيمة هذا الجدل الاستمولوجى فإن له قيمة عظيمة فى رأينا، وهى أنه قد دفع الفلاسفة إلى تقديم تقرير واضح عن مفهوم المعرفة وعن المفاهيم التى يتضمنها وهى الاعتقاد، والصدق، والتسوية. ونظرا لأن السمة الغالبة على الفلسفة المعاصرة هى المنهج التحليلى، فلا غرابة فى أن ترى الفلاسفة وقد قنعوا بالعناية بمفهوم واحد بعينه، فمنهم من عنى بالصدق، ومنهم من اهتم بالاعتقاد، ومنهم من حفل بالتسوية. ولست أجاز الحق فى شىء إذا قلت إن المفهوم الذى حير الفلاسفة وحظى بنصيب الأسد فى مناقشاتهم، ولم يصلوا فيه إلى رأى يطمنون إليه - إن اطمئن الفلاسفة إلى رأى - هو التسوية.

هوامش الفصل الأول

(1) ريتشارد رورتي (1931 -) فيلسوف أمريكي معاصر. تلقى تعليمه في جامعة شيكاغو، وحصل على الدكتوراه من جامعة ييل، ودرس في جامعة برنستون في الفترة ما بين 1961 و 1982 وهو العام الذي انتقل فيه إلى جامعة فرجينيا ولا يزال يعمل فيها أستاذاً للعلوم الإنسانية. وبدأ رورتي حياته الفكرية فيلسوفاً تحليلياً، ولكنه أصبح فيما بعد ناقداً للتقليد التحليلي وبخاصة مسائل الاستمولوجيا والموضوعية والصدق. ويطور مع غيره من الفلاسفة رؤية للبراجماتية تعرف باسم: "البراجماتية الجديدة" New Pragmatism. وتغلب على كتاباته المناقشات النقدية لأراء الفلاسفة المعاصرين مثل كواين وديفيدسون وبنتم وسيرل ودريدا وهبرماس وغيرهم. ومن أبرز كتاباته "الفلسفة ومراة الطبيعة" 1979 و"نتائج البراجماتية" 1982، و"الموضوعية، والنسبية، والصدق: بحوث فلسفية"، المجلد الأول " 1991، و"مقالات في هيدجر وآخرين: بحوث فلسفية، المجلد الثاني" 1991، و"الصدق والتقدم: بحوث فلسفية، المجلد الثالث" 1998، وآخر ما صدر له حتى كتابة هذه السطور كتاب "الفلسفة والأمل الاجتماعي" 2000.

(2) Michael Williams, "death of epistemology" in A Companion to Epistemology, edited by Jonathan Dancy and Ernest Sosa, UK. USA: Blackwell, 1992, p. 88 and M. Williams, Groundless Belief, New Haven, Yale University Press, 1977, and R. Rorty, Philosophy and the Mirror of Nature, Princeton: Princeton University press 1980, chapter 3.

وفي مناقشة النزعات الشكية والرد عليها، انظر: د. محمود زيدان، نظرية المعرفة عند مفكرى الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، الطبعة الأولى، بيروت: دار النهضة العربية، 1989، ص 27 - 54.

(3) Keith Lehrer, Knowledge, Oxford: Clarendon Press, 1974, pp. 1-2.

(4) Ibid, p. 2.

(5) Ibid, pp. 2-3.

وانظر في تحليل المعرفة:

Robert K. Shope, " Conditions and Analysis of Knowledge, in Paul Moser (ed.), The Oxford Handbook of Epistemology, Oxford: Oxford University Press, 2002, ch.1

(6) انظر في ذلك : ابن منظور ، لسان العرب، الجزء 32، دار المعارف، القاهرة، دون تاريخ، ص 2898-2900. ولزمخشري، أساس البلاغة، دار الشعب، القاهرة، 1960، ص 653

(7) Gilbert Rye, The concept of Mind, London : Penguin Books, 1970, chapter II.

(8) See David B. Marten's, "Knowledge by acquaintance / by description", in A Companion to Epistemology, edited by Jonathan Dancy and Ernest Sosa, pp. 237-240.

(9) B. Russell, The Problems of Philosophy, Oxford Univesity Press, 1912, p. 46. and B. Russell, Our knowledge of the External World, revised edition, London: Allen and Unwin, 1929, p. 115.

(10) R. Audi, (General editor), The Cambridge Dictionary of Philosophy, Cambridge University Press, 1995, p. 234.

(11) I. Kant, Critique of Pure Reason, translated by N. K. Smith, London: Macmillan, New York, St. Martin's Press, 1958, Introduction IV, p. 43.

(12) Ibid, P. 48.

(13) Ibid, P. 43

(14) H. Putnam, Mathematics, Matter and Method, Philosophical Papers, Vol. 1, Second edition, Cambridge : Cambridge University Press, 1979, pp. 60-78.

(15) See P. Benacerrall, "Mathematical Truth', Journal of Philosophy, 70, 1973, pp. 661-679.

(16) See P. Kitcher, The Nature of Mathematial knowledge, Oxford: Oxford University Press, 1983; and see also A., Casullo, "Necessity, Certainty, and the a Priori", Candian Journal of Philosophy, 18, 1988, pp. 43-66.

وانظر فى الخلاف بين النزعة التجريبية والنزعة العقلية فى دراسة الرياضيات:
روبير بلانشيه، نظرية المعرفة العلمية (الابستمولوجيا)، ترجمة د. حسن عبد الحميد،
الكويت، مطبوعات جامعة الكويت، 1986، ص 115 - 122.

(17) W. V. Quine, Theories and Things, second printing, Cambridge, Massachusetts, : A Bradford Book, MIT press, 1985, p. 70.

(18) Alex Orenstein, Willard Van Orman, Boston: Twayne Publishers, 1977, p. 81.

(19) Ibid., p. 82.

(20) Ibid., p. 82.

(21) W. V. Quine, From A Logical Point of View. Second edition, New York and Evanston: Harper Torch Books, 1963, p. 43.

(22) W. V. Quine, Mathematical Logic. revised edition, Cambridge: Harvard University Press, 1961, p. 3.

وفى تفصيل نزعة الكلية ورفض المعرفة الأولية ، انظر كتابنا فلسفة اللغة والمنطق:
دراسة فى فلسفة كولين، الطبعة الأولى، دار المعارف، القاهرة، 1995، ص 78-88.

(23) Plato, Theaetetus, translated with Notes by John McDowell, Oxford: Clarendon Press, 1985, 146 b. p. 6.

(24) Ibid, 151e, p. 15.

(25) Ibid, 190 b, p. 75.

(26) Ibid, 201 c, p. 93.

(27) Ibid, 206 d, p. 102. 206 e, p. 103. 208 e, p. 105.

(28) C. I. Lewis, Analysis of knowledge and Valuation, second printing. La Salle, Illinois: the Open Court Publishing Company, 1950, p. 9.

(29) A. J. Ayer, The Problem of Knowledge, London, : Macmillan, 1956, p. 35.

(30) R. Chisholm, Perceiving : A Philosophical Study, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1957, p. 16.

(31) Irving Thalberg, "In defence of Justified True Belief", Journal of Philosophy, 66, 1969, p. 796.

- (32) Edmund L. Gettier, "Is Justified True Belief knowledge ?", in A. Griffiths, Phillips (ed.), knowledge and Belief, London: Oxford University Press, 1968, p. 145.
- (33) Ibid, p. 145.
- (34) Ibid, pp. 145-146.
- (35) Ibid, p. 146.
- (36) D. J. O'Connor, and Brian Carr, Introduction to Theory of Knowledge , the Harvester Press, 1982, p. 80.
- (37) انظر فى الحجج الجديدة لتأييد النزعة الشكوية الابستمولوجية التى ظهرت بعد مقالة "جيتير":
- G. S. Pappas, "Some Forms of Epistemological Scepticism", in Essays of knowledge and Justification, edited by G. S. Pappas and M. Swain, Ithaca, NY: Cornel University Press, 1978, pp. 309-316. and Peter Unger, "A Defense of Scepticism", Philosophical Review, 80, 1971, pp. 198-219.
- (38) Robert Almeder, "Truth and Evidence", Philosophical Quarterly, 24, 1974, pp. 365-368.
- (39) G.S. Pappas, and M. Swain, (eds.) Essays on knowledge and Justification, introduction, p. 13.
- (40) R. Meyers, and K. Stern, "knowledge without Paradox", Journal of Philosophy , 70, 1973, pp. 147-160.
- (41) Charles Pailthorp, "knowledge as Justified True Belief", Review of Metaphysics, xxiii, 1969, pp. 25-47. and see Irving Thalberg, "In Defense of Justified True Belief", pp. 794-803.
- (42) K. Lehrer, Knowledge, pp. 18-19.
- (43) Ibid, pp. 19-20.
- (44) R. M. Chsholm, Theory of knowledge , 1966, p. 23.
- (45) K. Lehrer, Knowledge, p. 21.
- (46) Ibid, p. 21.
- (47) G. S. Pappas, and M. Swain, (eds.): Essays on knowledge and Justification, Introduction, p. 19.
- (48) See Fred Dretske, "Conclusive Reasons" in S. George, and

M. Swain, (eds.), Essays on knowledge and Justification, pp. 55-56. and see in this book, G. S. Pappas, and M. Swain, "Some Conclusive Reasons Against" Conclusive Reasons", pp. 61-66.

(49) G. S. Pappas, and M. Swain, (eds.), Essays on knowledge and Justification, Introduction, pp. 26-27.

(50) Ibid, p. 27.

وقدتمت طريقة قابلية الإلغاء بصورة أو بأخرى في مجموعة من الدراسات هي :

- 1- Keith Lehrer, and Thomas Paxson, " Knowledge: undefeated Justified True Belief ", in G. S. Pappas, and M. Swain, (eds.), Essays on knowledge and Justification, pp. 146-154.
- 2- Annis, David, "Knowledge and Defeasibility", in G. Pappas S. and M. Swain, (eds.) Op. Cit., pp. 155-159.
- 3- Swain, Marshall, "Epistemic Defeasibility", in G. S. Pappas, and M. Swain, (eds.), Op. Cit., pp. 160-183.

الفصل الثاني

الاعتقاد



- 1- جدل حول الاعتقاد
- 2- نظريات الاعتقاد :
 - 2- 1 الاعتقاد بوصفه فعلاً عقلياً .
 - 2- 2 الاعتقاد بوصفه استعداداً سلوكياً .
 - 2- 3 الاعتقاد بوصفه حالة عقلية .
- 3- شرط التسويغ .

1- جدل حول الاعتقاد

الاعتقاد فى اللغة من العقد، والعقد نقبض الحل. والعقد يدل على الشدة والوثوق فى الأمر، ومنه عقد البيع وعقد الزواج. والاعتقاد بالمعنى الدينى يعنى التصديق بفكرة واعتقادها بيقين. والاعتقاد بالمعنى الفلسفى بصفة عامة هو اعتناق فكرة والتسليم بصحتها، ويقوم على اعتبارات اجتماعية أو وجدانية أو عقلية. والاعتقاد درجات أعلاها وأقواها الاعتقاد الراسخ الجازم وهو اليقين وأدناها وأضعفها هو الظن والرأى.

والاعتقاد بالمعنى الاستمولوجى هو موقف عقلى تجاه قضية من القضايا. وهو فكرة تسيطر على إنسان بحيث يهتم بها، وربما تدفعه إلى سلوك ينسجم معها. يستطيع الإنسان أن يفسر اعتقاده بفكرة ما فى بعض الأحيان، ولا يستطيع ذلك فى أحيان أخرى. الاعتقادات التى يكونها الشخص بنفسه تدخل فى الجانب الأول ويجوز أن نسميها اعتقادات شخصية. والاعتقادات التى يقسمها المرء مع أفراد مجتمعه تدخل فى الجانب الثانى ويجوز أن نسميها اعتقادات جمعية. فأنا اعتقد أننى أصحح أوراق الطلاب بدقة وعدل، واعتقد أننى حريص عليهم وناصح لهم. ومثل هذه الاعتقادات أستطيع أن أقدم لها تفسيراً. ولكن الإنسان قد يعتقد أحياناً فى أمور لا يملك لها تفسيراً مثل الاعتقاد بأن إسرائيل دست السم للرئيس الفلسطينى ياسر عرفات.

يقرر شرط الاعتقاد أن أى شخص يعرف (ق) (حيث تدل (ق) على قضية أو عبارة معينة لايد من أن يعتقد بها. ومن ثم إذا زعمت لك على نحو خادع أننى أعرف أن السماء قد أمطرت بالأمس عندما لا أعتقد بذلك، فأنا لا أعرف أن السماء قد أمطرت بالأمس، حتى لو أمطرت بالفعل. وبعبارة أخرى، إذا كنت لا أعتقد أن الحديد يتمدد بالحرارة، فأنا لا أعرف أن الحديد يتمدد بالحرارة. ومن ثم يمكن التعبير عن شرط الاعتقاد بالصيغة الشرطية التالية:

إذا كان المرء يعرف أن (ق)، فإن المرء يعتقد أن (ق).

ومن الواضح أنك لا تصادف من يحاول البرهنة على أن الاعتقاد يمثل شرطاً "كافياً" للمعرفة، سواء في صورة أن الاعتقاد بشيء ما يستلزم معرفته، أو في صورة أن الاعتقاد بأن المرء يعرف شيئاً ما يستلزم أن يعرفه المرء. إذ يستطيع الإنسان أن يعتقد فيما لا يكون صحيحاً أو ما لا يكون صادقاً، على حين أن ما يعرفه المرء لا بد من أن يكون صحيحاً. لقد اعتقد في سالف الأيام أن الشمس تدور حول الأرض اعتقاداً راسخاً وعلى نطاق واسع مثلما يعتقد الآن بأن الأرض تدور حول الشمس. ولكن الاعتقاد الأخير فقط يمكن أن يكون معروفاً دائماً لأنه هو الصحيح أو المطابق للواقع. وهكذا على حين يكون الاعتقاد للكاتب أو غير الصحيح شائعاً تماماً، فإن المعرفة الكاذبة أو غير الصحيحة تكون محالة. وإذا لم يكن الاعتقاد شرطاً "كافياً" للمعرفة، فهل يمثل شرطاً "ضرورياً" لها؟ إن كثيراً من الفلاسفة الذين يوافقون على أن المعرفة لا تستلزم اليقين، سوف يصرون مع ذلك على أن المعرفة تستلزم الاعتقاد.⁽¹⁾

إن الخلاف حول شرط الاعتقاد ينشأ في البداية من الخلاف حول معنى كلمة "يعتقد"، لأن كلمة "يعتقد" شأنها في ذلك شأن كلمة "يعرف" لها أكثر من معنى. والغموض الأساسي في هذه الكلمة الذي يؤثر في تحليلنا يتعلق بقوة "الاقتناع" التي يتضمنها القول إن شخصاً يعتقد بشيء ما. وأصر بعض الفلاسفة على أن الإنسان ربما يعرف أن شيئاً ما يكون صادقاً حتى لو افتر إلى اقتناع بصدقه، على حين أكد آخرون - فسي وجهة نظر مضادة تماماً - أن المرء لا يعرف أن شيئاً ما يكون صادقاً إلا عندما يكون على ثقة أو يقين من صدق ما يعتقد به. وعلى هذا النحو أنكر بعض الفلاسفة شرط الاعتقاد على أساس أن الإنسان ربما يعرف أن شيئاً ما يكون صادقاً ولا يعتقد فيه على الإطلاق. وأكد آخرون أنه لكي يعرف المرء أن شيء ما يكون صادقاً لا بد من أن يعتقد في أنه صادق مع يقين جدير بالاعتبار.⁽²⁾

وهناك اعتراضات على شرط الاعتقاد تعتمد على حقائق معينة للاستعمال اللغوي. على سبيل المثال من المعقول وأحياناً من الصحيح تماماً للقول "أنا

لا أعتقد بهذا، أنا أعرفه " أو "إنه لا يعتقد بهذا، إنه يعرفه". وهذه المحاولة تسعى لإثبات أنه من غير المتسق القول معاً إن الشخص يعرف أن (ق) وإنه يعتقد بأن (ق). ومن ثم فإن المعرفة لا تستلزم الاعتقاد. ولكن هذا الكلام المعقول والصحيح أحياناً لا يستلزم أن شرط الاعتقاد كاذب. والسبب الذي يجعل من المعقول أن تقول كلاماً كهذا يدخل في باب البلاغة أكثر مما يدخل في باب المنطق. ذلك أن معقولية القول "أنا لا أعتقد بهذا، أنا أعرفه" لا ترجع إلى أنه من غير المتسق منطقياً القول إن الإنسان يعتقد بما يعرفه، بل ترجع بالأحرى إلى أن هذه طريقة توكيدية لقول: "أنا لا أعتقد فقط بهذا، أنا أعرفه". ويمكن أن تضرب لذلك مثلاً يوضحه. هب أن شاعراً شاباً عرض قصيدته على ناقد ليعرف رأيه فيها، وبعد أن فحصها الناقد قال: "هذه ليس قصيدة، إنها معلقة". هذا القول يفهم فهماً حسناً في إطار البلاغة وليس المنطق، لأن ما يريد أن يقوله الناقد: إن ما كتبتَه يا بني ليس قصيدة فحسب، وإنما هو أرفع من أن يكون قصيدة ويستحق أن يكون معلقة. ومن ثم لا يوجد تناقض، فالمعلقة قصيدة وزيادة. وحالما نفهم بلاغة المنطوق للتوكيدي، يتلاشى الاتهام بعدم الاتساق المنطقي.

على أن هناك اعتراضاً آخر على شرط الاعتقاد يركز كذلك على اعتبارات الاستعمال اللغوي، ولكنه أكثر تعقيداً من سابقه، ويستمد من كتابات الفيلسوف الإنجليزي "جون أوستن" J. L. Austin (1911 - 1960) ويرتكز بخاصة على مقالة "القول الأخرى" 1946. لقد قارن أوستن للتعبير "أنا أعد" بالتعبير "أنا أعرف"، وذهب إلى أن النطق بهذه التعبيرات هو أداء performance لشعيرة معينة تغير من علاقات المرء بالآخرين. ونستطيع أن نفهم الوظيفة "الأدائية" للتعبير "أنا أعرف" فهماً حسناً إذا ناقشنا بعض الأمثلة التي يضربها أوستن لما أطلق عليه اسم "المنطوقات الأدائية" performative utterances. خذ التعبير "أنا أعد"، مثلاً، تجد أن الإنسان حينما يقول "أنا أعد"، فإنه لا يقول قولاً وإنما ينجز فعلاً هو إعطاء الوعد. وهو لا يسعى إلى تقرير شيء، ولا يصف نفسه على أنه يعطي وعداً، وإنما اهتمامه

الأساسى أنه يعطى وعداً. ومن الواضح أن استعمال المتكلم المفرد فى زمن المضارع له خصوصية فى هذا المجال. فإذا استعمل المرء ضمير الغائب قائلاً: "إنه يعد"، فإنه يصف أو يقرر ما يفعله شخص آخر. وإذا جاء الاستعمال فى صيغة المتكلم فى زمن الماضى "لقد وعدت"، فإنه يصف شيئاً سبق أن قام به. ويرى أوستن أنه عندما أقول "أنا أعد" فأنا لا أخبرك فحسب بما أعزم فعله، "ولكن عن طريق استعمال هذه الصيغة (أداء هذه الشعيرة)، فإننى ألزم نفسى أمام الآخرين وأخاطر بسمعتى بطريقة جديدة".⁽³⁾ ثم قارن أوستن بين التعبيرين "أنا أعد" و"أنا أعرف"، ورأى أن القول "أنا أعرف" ليس وصفاً، وإنما هو قيام بعمل جديد، يقول: "عندما أقول 'أنا أعرف' فإننى أعطى الآخرين كلمتى؛ إننى أقدم للآخرين قدرتى على القول بأن (س هى ص)".⁽⁴⁾ ثم ينتهى أوستن إلى نتيجة مؤداها: "إن افتراض أن 'أنا أعرف' عبارة وصفية هو مثال واحد للمغالطة الوصفية descriptive fallacy الشائعة هكذا فى الفلسفة. وحتى لو كانت لغة معينة وصفية بصورة محضة الآن، فإن اللغة لم تكن فى الأصل هكذا... إن نطق العبارات الشعائرية الواضحة، فى مناسبات ملائمة، ليس 'وصفاً' للفعل الذى نقوم به، بل (أداء له)".⁽⁵⁾

ولقد فهمت ملاحظات أوستن هذه على أنها تؤيد إنكار شرط الاعتقاد، وذلك على أساس أنه إذا قبلنا شرط الاعتقاد فلا بد من التسليم بأنه عندما يقول الإنسان "أنا أعرف" فإنه يصف حالته على أنها حالة للاعتقاد. وطالما أنه لا يصف نفسه على الإطلاق، وإنما يؤدى شعيرة معرفية - تبعاً لأوستن - فإنه لا يدل على أنه فى حالة اعتقاد.⁽⁶⁾

وبرغم أننا لا نستطيع أن نقلل من شأن النتائج المترتبة على فكرة أوستن عن الوظيفة الأدائية للتعبير "أنا أعرف" - مثل القول بأن التعبير "أنا أعرف" يتجاوز التعبير "أنا أعتقد" فى نوع الالتزام الذى يقدمه للمستمع، لأن "أنا أعرف" تقدم ضماناً، على حين أن "أنا أعتقد" ربما تعنى "لا تعول كثيراً على كلامى" - نقول برغم قيمة فكرة أوستن هذه، فإننا نميل إلى الرأى القائل إن الإنسان قد يستعمل التعبير الواحد

لإنجاز مهمتين في نفس الوقت، المهمة الأدائية والمهمة الوصفية. فلو قلت مثلاً: "أنا أرغب في كذا"، فإن قولي ربما يقوم بوظيفتين: وظيفة الإخبار بشيء عني، ووظيفة أخرى هي أنني أحملك على أن تفعل شيئاً ما. وبصورة مماثلة فإن التعبير "أنا أعرف أن ق" يقوم بوظيفتين: وظيفة تقديم ضمان لك ووظيفة الإخبار بشيء عني، أي أنه يقوم بالمعنى الأدائي والمعنى الوصفي في وقت واحد.

وإن شئت أن تضع ذلك بعبرة أخرى، تسأل معي: هل الشخص الذي يحاول البرهنة على أن استعمال "أنا أعرف" لا يمثل استعمالاً وصفاً لأنه أدائي يقع في المغالطة الأدائية performative fallacy؟ والجواب نعم. لأنه حتى لو كان أوستن على صواب في التوكيد على أنه عندما أقول "أنا أعرف أن س هي ص"، فإنني أقدم للآخرين قدرتي على القول بأن س هي ص، فإن أداء هذا الفعل ينسجم تمام الانسجام مع وصف المرء لنفسه على أنه يعتقد بتسوية كامل في أن س هي ص. وبالفعل فإن افتراض أنني أصف نفسي هكذا عندما أقول: "أنا أعرف أن س هي ص" يساعد في تفسير الطريقة التي أقدم بها للآخرين قدرتي على القول بأن س هي ص من خلال القول "أنا أعرف أن س هي ص". (7)

ولقد أكد "شزم" على انسجام الاستعمال الوصفي للكلمات أو التعبيرات مع الاستعمال الأدائي لها عندما قال: "افتراض أن أداء الوظيفة غير الوصفية غير متسق مع الأداء المترامن للوظيفة الوصفية، يجوز أن يسمى (بالمغالطة الأدائية)". (8)

وهكذا نرى أن الاستعانة بالاستعمال اللغوي للكلمتين "أعرف" و "أعتقد" في الاعتراضين السابقين لا يفضي إلى إنكار شرط الاعتقاد، لأن "التوكيد" الخاص في الاستعمال الوارد في الاعتراض الأول، و"الأداء" الخاص في الاستعمال الوارد في الاعتراض الثاني يتسقان تمام الاتساق مع افتراض أن المرء الذي يقول إنه يعرف أن (ق) يقول شيئاً يستلزم أنه يعتقد بأن (ق).

ويحسن بنا أن نشير إلى نقطتين تلقيان بضوء على مفهوم الاعتقاد قبل معالجة نظريات الاعتقاد. تتمثل النقطة الأولى في التمييز بين الاعتقاد الفعلي في

(ق) والقضية (ق) ذاتها. وسوف نستعمل بداية كلمة "اعتقاد" للدلالة على موقف عقلى أو فاعلية عقلية ونفسية، أما موضوع الاعتقاد وهو القضية فسوف نغض النظر عنه. النقطة الثانية هى أن الاعتقاد يمكن الحكم عليه بالصدق أو الكذب، وهو فى ذلك يختلف عن المواقف العقلية الأخرى مثل الأمل والرغبة والندم والإعجاب والرجاء. وعلى الرغم من أن مثل هذه المواقف العقلية تشارك الاعتقاد فى الموضوع الذى تنصب أو تتجه إليه وهو القضية، بمعنى أننا نندم على (ق) ونرغب فى (ق) ونعجب بـ (ق)، فإن الاعتقاد يتميز عنها بكون الصنق والكذب هو التقييم الذى يتناسب معه أكثر مما يتناسب معها.

2- نظريات الاعتقاد

2 - 1 الاعتقاد بوصفه فعلاً عقلياً

يمكن أن نتعرف على ملامح الصورة المبكرة للنظرية العقلية فى كتاب ديفيد هيوم D. Hume (1711-1776) "رسالة فى الطبيعة البشرية" حيث طرح سؤالاً ليتيح لنفسه فرصة الإجابة عليه وهو "أين يكمن الاختلاف بين الشك والاعتقاد؟" والذى يفهمه من الشك فى قضية معينة هو عدم الاعتقاد بها أو التفكير فيها من غير اعتقاد. وجواب هيوم على سؤاله هو: إن الاعتقاد فكرة قوية مفعمة بالحيوية ترتبط بانطباع حالى. وبالتالي فإن اعتقاد الشخص فى قضية (ق) يكافئ امتلاك الشخص لفكرة مفعمة بالحياة عن (ق) وحاضرة فى وعيه.

ولست بواجد صعوبة فى أن تدرك كيف أن فلسفة هيوم فى العقل قد أجبرته على هذا التقرير عن الاعتقاد، تلك الفلسفة التى تفسر التفكير على أنه حضور أفكار مباشرة للوعى (وهى وجهة نظر اقتسمها ديكارت)، وتتنظر إلى هذا الوعى بالأفكار على أنه مماثل تماماً للإدراك الحسى العادى. أما تغيير الأفكار فى نظرية هيوم فيتحقق بطريقتين: إما عن طريق إضافة أفكار أخرى إليها أو عن طريق تغيير درجة قوتها وحيويتها. وطالما أن هيوم يظن أن الاعتقاد لا يضيف فكرة أخرى إلى

الفكرة التي تم التفكير فيها، فإن الاعتقاد يمكن فقط أن يكون موضوعاً لدرجة أكبر من الحيوية. ومن ثم يأتي النظر إلى الاعتقاد على أنه فكرة مفعمة بالحيوية. (57)

على أن النظرية العقلية عند هيوم تخفق في أن تقدر طريقتنا في التفكير حول الاعتقاد حق قدرها. وهناك عيبان أساسيان في هذه النظرية. يتمثل العيب الأول في أنها لا تقيم وزناً لوجهة نظر معقولة تماماً نقول إننا نستطيع أن نتحدث عن أشخاص يعتقدون في أشياء على الرغم من أنه لا توجد أفكار مفعمة بالحيوية في وعيهم. فأنت تستطيع أن تنسب بصورة معقولة الاعتقاد بأن كل مخلوق لا محالة ميت لشخص نائم أو ليس واعياً، أو لا يفكر في هذه الأشياء في وقت نمبتهما إليه. وأنت نفسك لا تتوقف عن الاعتقاد بأن $10 = 5 + 5$ كلما صرفت انتباهك عن علم الحساب.

والعيب الأساسي الثاني في النظرية العقلية عند هيوم هو أنها تسيء تفسير عملية إسناد الاعتقاد. وفي حالة نسبة الاعتقادات للآخرين، تشترط النظرية بوضوح أن نثبت حضور الفكرة المفعمة بالحياة في عقل الشخص، ولكننا على العكس من ذلك نؤسس عمليات إسناد الاعتقاد التي نقوم بها على ما يقوله الشخص وما يفعله. وإذا نظرنا إلى عمليات الإسناد الذاتي، أي إسناد المرء الاعتقادات إلى ذاته، فإن النظرية العقلية عند هيوم ملتزمة بأن نقول إنها تفعله على أساس الوعي بالفكرة المفعمة بالحياة، ولكن هذه الطريقة ليست طريقتنا في الإسناد الذاتي. إن معرفتنا باعتقاداتنا الخاصة لا تكون نتيجة للاكتشاف الاستنباطي للأفكار المفعمة بالحياة. (10)

إن هذه النقائص الأساسية في نظرية هيوم دفعت عالم المنطق الإنجليزي "كوك ولسون" Cook Wilson (1849 - 1915) إلى وضع نظرية متطورة في كتابه الذي نشر بعد وفاته بعنوان "العبارة والاستدلال" Statement and Inference سنة 1926، وقبل هذه النظرية وعدلها "برايس" H. H. Price في مقالته "بعض الاعتبارات حول الاعتقاد" التي نشرت أول ما نشرت في مجلة "محاضر الجمعية الأرسطية" سنة 1934-1935. وتبعاً لهذه النظرية فإن الاعتقاد يشمل ربطاً لفعلين

منفصلين : (1) التفكير entertaining في القضية (ق) و (2) الموافقة assenting على هذه القضية أو قبولها adopting. وتتألف الموافقة على (ق) من عنصرين، أحدهما إرادي volitional والآخر انفعالي emotional. أما العنصر الإرادي فهو تفضيل القضية (ق) على قضايا أخرى بديلة. وأما العنصر الانفعالي فهو الإحساس بدرجة معينة من الثقة فيما يتعلق بـ (ق).

ويوضح "برايس" هذه الفكرة بالمثال الآتي: "هب أننا فقدنا قطعة. وأخذنا تفكر في القضايا القائلة إن القطعة في المطبخ، وإنها في دلو الفحم، وإنها خلف الأريكة، ونبحث أو نتساءل حول هذه القضايا الثلاث. ولا نعتقد في واحدة منها حتى الآن. ولكننا نسمع بعد ذلك مباشرة مواء القطعة في اتجاه المطبخ، وعلى الفور "تقبل" أو "توافق" على القضية القائلة إن القطعة في المطبخ، ونرفض أو نعترض على القضيتين الأخريتين البديلتين". (11)

والاعتقاد في تحليل "برايس" السابق هو موافقة مقتنعة reasoned assent على القضية. وأدرك "كوك" ولسون" وجود نوع آخر من الحادثة التي نطلق عليها اسم الاعتقاد والتي نعبر عنها بقولنا "يكون تحت الانطباع بأن ق"، ويسمينا "برايس" "مجرد القبول" mere acceptance أو التسليم بصحة شيء. ويوضحها بقوله: "يأتي المثال التقليدي للقبول على النحو الآتي. نرى إنساناً يسير أمامنا في الشوارع وله شعر أحمر ويرتدي معطفاً أزرق قائم. ومن غير أي وزن للدليل أو أي تفكير في البدائل نففز مباشرة إلى النتيجة القائلة إنه صديقنا سميث. ونجرب نحوه ونصفعه على قفاه. وبعد ذلك نكتشف أنه ليس سميث على الإطلاق، وإنما شخص غريب تماماً". (12)

الاعتقاد إذن هو الموافقة المعقولة على القضية التي نفكر فيها، ومجرد القبول هو فقدان غير المعقول للمعارضة ويضيف "برايس" إلى هذين النوعين من الاعتقاد اللذين قدمهما "كوك" ولسون" نوعاً ثالثاً يسميه بالثقة المعقولة reasonable assurance. وتقع الثقة المعقولة في منزلة وسطى بين الموافقة المعقولة ومجرد

القبول. وهذا النوع من الاعتقاد يملكه المرء تجاه صدق صديقه، والذي لا يأتي نتيجة للتأمل والبحث الواعي بين البدائل وتحديد الدليل، وإنما يكون محصلة للمعرفة الطويلة بسلوك هذا الصديق. ويجرى تعريف الثقة المعقولة على أنها نفور تصاعدي من الشك في القضية موضوع التفكير حيث تسبب النفور سلسلة من الخبرات التي توجد في الواقع .

2 - 2 الاعتقاد بوصفه استعداداً سلوكياً

لقد واجهت النظرية العقلية في الاعتقاد عند هيوم صعوبات كثيرة دفعت الفلاسفة إلى البحث عن نظرية بديلة فجاءت نظرية الاستعداد disposition theory. والحق أن هيوم قد أشار من طرف خفي إلى نظرية الاستعداد في تنذيل لكتابه "رسالة في الطبيعة البشرية" وذلك عندما يقول إن الاعتقاد "هو شيء يحسه العقل، ويميز أفكار الحكم عن أوهام التخيل ويمنحها مزيداً من القوة والتأثير... ويجعلها المبادئ الحاكمة لكل أفعالنا".⁽¹³⁾

ثم جاء التعبير الواضح إلى حد كبير عن نظرية الاستعداد على يد الفيلسوف الاسكتلندي الكسندر بين Alexander Bain (1818-1903) إذ نراه يقول في كتاب الانفعالات والإرادة 1859: "لا معنى للاعتقاد إلا بالإشارة إلى أفعالنا" وفي كتاب "العلوم العقلية والأخلاقية" 1868 يكتب قائلاً: "إن الاختلاف بين مجرد التصور أو التخيل بشعور قوى أو بدونه من ناحية والاعتقاد من ناحية أخرى هو الفعل أو الاستعداد للفعل عندما تتاح الفرصة".⁽¹⁴⁾ وحظيت هذه الوجهة من النظر بمزيد من التأييد من جانب بعض الفلاسفة مثل شارلز بيرس C.S.Peirce (1839 - 1914) وهانز رايشنباخ Hans Reichenbach (1891-1953) ورودلف كارناب Rudolf Carnap (1891 - 1970) وريتشارد بريثويت Richard Braithwaite وكان الرأي عند بريثويت في مقالته "طبيعة الاعتقاد" أن الجملة "أنا أعتقد أن ق" تعني ربط قضيتين: (1) أنا أفكر في (ق) و (2) أنا أملك

استعداداً للفعل كما لو كانت (ق) صادقة. وعنصر التفكير الذى سلم به بريثويت ربما يعد غريباً على نظرية الاستعداد ويمثل عودة غير مرغوبة إلى النظرية العقلية.

ومنذ أن نشر جلبرت رايلى (1900 - 1976) كتابه المشهور "مفهوم العقل" شاع مصطلح "استعداد" بين الفلاسفة شيوعاً كبيراً، وأصبح من المؤلف تشبيه إسناد الاعتقادات إلى الناس بإسناد الاستعدادات إلى الموضوعات أو الأشياء. وعندما يسمع المرء كلمة استعداد يتبادر إلى ذهن أول ما يتبادر الصفات النفسية مثل المرح وسرعة الانفعال والتى تنسب إلى الأشخاص. غير أن الحديث الفلسفى عن الاستعداد يتجه إلى خواص فيزيائية للأشياء المادية مثل قابلية الذوبان، وسرعة الانكسار، وقابلية التمدد وغيرها.

والحق أن تشبيه الاعتقاد بالاستعداد يلقي بأضواء شارحة على طبيعة الاعتقاد، ويتمتع ببعض المزايا إذا قورن بالنظرية العقلية. ومن أبرز مزايا هذا التشبيه أنه يتيح لنا أن نميز بين استعداد الشيء وإظهار هذا الاستعداد، فنميز مثلاً بين سرعة انكسار قطعة من الزجاج وانكسارها بالفعل. ومن ثم ندرك أن الاستعداد لشيء لا يستلزم إظهاره. فأنت ترى أن لوح الزجاج يكون سهل الانكسار فى جميع الأوقات حتى انكساره الفعلى، وربما لا ينكسر على الإطلاق. وأنت تدرك أن قطعة السكر تكون قابلة للذوبان فى الماء فى جميع الأوقات حتى تضعها فى الماء، وقد لا تضعها، وهى فى جميع الأحوال تملك الاستعداد.

وبصورة مماثلة نستطيع أن نميز بين الاعتقاد وإظهاره أو التعبير عنه، فنميز بين اعتقاد (محمد) بأن (القدس عربية وإسلامية) وفعل الكلام والأفعال الأخرى التى يتم فيها إظهار الاعتقاد. وبالتالي يتبين لنا أن امتلاك الاعتقاد لا يستلزم إظهار الاعتقاد أو التعبير عنه.

وفيما يتعلق بمعرفة الاعتقادات نجد أن نظرية الاستعداد لا تخلو من فائدة، لأننا نعرف فى الحقيقة اعتقادات الآخرين من سلوكهم ويدخل فى ذلك سلوكهم اللفظى. ونستطيع أن نتوصل إلى معرفة اعتقاداتنا الخاصة عن طريق التأمل فى

سلوكنا. وليس من شك في أن هناك ضعفاً واضحاً في نظرية الاستعداد في هذا الجانب، وذلك عندما نلتزم بالزعم القائل إن كل معرفتنا بالاعتقادات تكون بهذه الطريقة غير مباشرة، وبالتالي تنكر الحقيقة التي مؤداها أن عمليات الإسناد الذاتي لا تقوم عادة على السلوك، وإنما تقوم على تأمل داخلي في نشاطنا العقلي. ويرى بريثويت أن هناك طرقتاً للمعرفة الذاتية (1) الاستقراء المباشر من معرفتي لسلوكي في الماضي على معرفة سلوكي في المستقبل، (2) التركيز على إحساساتي، فربما أملك إحساساً بالاقتناع نحو القضية التي أفكر فيها، وأستدل بأنني سوف أعمل وفقاً له. وكل طريق من هذين الطريقتين غير مباشر. وتخفق نظرية بريثويت في أن تقدم طرقتاً مباشرة يتعذر علينا إنكارها لكثير من اعتقاداتنا. (15)

ولكن رودلف كارناب اقترح في كتابه "المعنى والضرورة" صورة من نظرية الاستعداد تقدم هذه الطرق المباشرة لاعتقاداتنا. وهذه الصورة هي ببساطة توسيع فكرة "يكون مستعداً للفعل كما لو كانت (ق) صادقة" لتشمل - بالإضافة إلى الأفعال الجسدية غير اللفظية كما تصورتها نظرية بريثويت - هذه الأفعال اللفظية مثل القول "أنا أعتقد أن ق" أو ببساطة "ق"، أو يأتي جواب المرء "نعم" عندما يسأل هل الحقيقة أن "ق"؟. وإذا كنا نعبر عن اعتقاداتنا في صورة لفظية، فلا بد أن تشمل النظرية الاستعدادية هذا السلوك اللفظي. وعلى هذا النحو نستطيع النظر إلى "الإسناد الذاتي للاعتقادات" على أنه موقف مثل هذا، بدلاً من أن ننظر إليه على أنه بحث داخلي عن فاعلياتنا العقلية أو إشارة داخلية لسلوكنا الخاص. والشئ الأكثر من هذا أن السلوك اللفظي يرتبط بالاعتقاد بوصفه تجلياً للاستعداد. فهل تطمح إلى شيء "مباشر" أكثر من هذا؟ (16)

وإذا استثنينا الاعتقادات العامة، نستطيع أن نضع نقطتين أساسيتين للتمييز بين الاستعدادات والاعتقادات.

(1) النقطة الأولى للتمييز بين الاستعدادات، مثل سرعة الانكسار، والاعتقادات هي أن مفهوم الاستعدادات يتضمن فكرة سبب أولى من نوع معين

يظهر الاستعداد. فالزجاج السهل الانكسار هو سهل الانكسار لأنه ينكسر "عندما يصدم". وقطعة السكر قابلة للذوبان لأنها تتحلل "عندما توضع في ماء". ولكن مفهوم الاعتقادات يبدو أنه لا يتضمن فكرة الأسباب الأولية التي تؤدي إلى إظهار الاعتقاد أو التعبير عنه. لقد لفت نعوم تشومسكى N. Chomsky (1928 -) الانتباه مراراً وتكراراً إلى أن أفعال الكلام تتميز بطبيعة مستقلة عن المثير، وجاء ذلك في إطار نقده المنكر للنظرية السلوكية في اللغة. وأوضح تشومسكى أن المتكلم عندما ينطق بجملة صحيحة نحوياً وذات معنى، فإن هذا لا يعنى أنه لابد من أن يوجد بصفة عامة مثير خارجي معيز جعله ينطق هذه الجملة، لأن ما ينطقه المتكلم يتحدد إلى حد ما عن طريق اهتماماته وأغراضه، ولا يرجع بالضرورة إلى مثير خارجي. ولقد أشار "ارمسترونج" إلى أن تجليات الاعتقادات أو تعبيراتها "مستقلة عن المثير" بصورة مماثلة، على حين أن تجليات الاستعدادات مثل سرعة الانكسار تكون "متوقفة على المثير" stimulus - dependent⁽¹⁷⁾.

(2) النقطة الثانية للتمييز بين الاستعدادات والاعتقادات هي أن الاستعدادات يتم إظهارها، إذا حدث ذلك، بطريقة واحدة، أما الاعتقادات فيتم إظهارها، إذا حدث ذلك، بطرق كثيرة على نحو غير محدود. فإذا تجلى الاستعداد، مثل سرعة الانكسار، فإنه يتجلى بطريقة واحدة فقط، وذلك عن طريق انكسار الشيء سريع الانكسار إذا اصطدم بشيء آخر. ولكن الاعتقاد بأن الشمس مركز الكون يمكن أن يتجلى بأكثر من طريقة.⁽¹⁸⁾

ولقد سبق أن انتبه رايل إلى هذا الاختلاف وحاول مواجهة الصعوبة بالتمييز بين الاستعدادات "ذات الخط الواحد" single - track والاستعدادات "ذات الخط المتعدد" multi-track. وذهب إلى أن سرعة الانكسار هي استعداد ذو خط واحد، وبالتالي يتم إظهاره بطريقة واحدة فقط. ولكن اعتقاد محمد بأن الأرض مستديرة يمكن إظهاره بطرق كثيرة بشكل غير محدود. إنه استعداد ذو خط متعدد.⁽¹⁹⁾

وبرغم وجود تشابهات هامة لا سبيل إلى إنكارها بين حالات الاستعداد

وحالات الاعتقاد، فإن مثل هذه التمييزات المشار إليها تمثل مشكلة تواجه القول إن الاعتقادات غير العامة هي نوع من الاستعداد.

وهناك مشكلة أخرى تواجه النظرية الاستعدادية وهي أن هذه النظرية تفسر الاعتقاد بأن "ق" على أنه استعداد يظهر في ظرف "ظ" عن طريق الفعل "ف". والسؤال الذي يطرح نفسه : ما هو التفسير الذي يمكن تقديمه لقيام المعتقد بهذا الفعل؟ ننظر إلى رغباته واعتقاده بأن "ق" لتقديم التفسير، ولكن إذا كان اعتقاده "متساوياً" مع فعله "ف" في ظرف "ظ" فإنه يكاد لا يستطيع أن يقدم جانباً من التفسير. ومن ثم فإن الفعل "ف" يفتقر إلى تفسير في النظرية الاستعدادية.⁽²⁰⁾

تبين مما أسلفناه أن هناك صعوبات تواجه النظرية العقلية ونظرية الاستعداد، ولكن الحق يلزمنا بالقول إن كل نظرية منهما تضع يدها على جانب من الحقيقة بطريقة العميان في إدراكهم للفيل في تشبيه أفلاطون. فإذا نظرت إلى النظرية الأولى، تجد أنه من الصحيح بصفة عامة أن الاعتقاد ليس فعلاً عقلياً، ولكنك تجد مع ذلك أن اكتساب acquisition الاعتقاد غالباً ما يكون فعلاً عقلياً، لأننا نتوصل إلى اعتقاداتنا عن طريق عملية تفكير مدروس وحكم أو قرار في نهاية الأمر، وهذا الحكم هو حادثة عقلية يمكن تحديد تاريخها. وفيما يختص بالنظرية الثانية يتعذر علينا أن نسوى الاعتقاد بالاستعداد السلوكي، ومع ذلك فإن الاعتقاد يرتبط بالسلوك ارتباطاً وثيقاً. والرأى عندي أن نظرية الاستعداد أكثر قابلية للتطبيق من النظرية العقلية، ومن ثم فإن قدرتها التفسيرية للاعتقاد تفوق بكثير قدرة النظرية العقلية، ولا عجب بعد ذلك أن تحظى بتأييد كبير من فلاسفة القرن العشرين الذين أيدوا النزعة السلوكية في علم النفس وصبغوها بصبغة فلسفية.

2 - 3 الاعتقاد بوصفه حالة عقلية

تستطيع أن تقول بعد هذا الذي عرضته عليك إن نظرية الاستعداد أرجح وزناً وأعلى قيمة من النظرية العقلية وأكثر منها إقناعاً، ومع ذلك فهناك نظرية

ثالثة أكثر إقناعاً منهما، وهى نظرية الحالة العقلية. وتنتظر هذه النظرية إلى اعتقاد "س" بأن "ق" على أنه حالة معينة مستمرة لدى س"، حالة تبقى طوال الوقت الذى يتمسك فيه "س" بالاعتقاد.

ولو أننا تساعلنا من جديد عن حاجتنا إلى الاعتقاد، لجاء الجواب عند فرانك رامزى Frank. P. Ramsey (1903 - 1930) أن الاعتقاد مرشد للفعل. لقد ذهب رامزى فى مقالة نشرت بعد وفاته بعنوان "للقضايا العامة والسببية" (نشرت أولاً فى سنة 1931، ثم أعيد نشرها سنة 1978) إلى أن الاعتقاد خريطة نسترشد بها.⁽²¹⁾ ولنت تلاحظ أنه ينسب صفتين للاعتقاد، الأولى أنه "خريطة" والثانية أنه شىء ما "نسترشد به".

صحيح أن فتجشئين لم يتكلم مباشرة عن الاعتقاد فى "الرسالة"، ولكن ربما يكون تشبيهه للجمل أو القضايا بالصور هو الذى أوحى لرامزى أن يشبه الاعتقادات بالخرائط.⁽²²⁾ ولكن فكرة رامزى بحاجة إلى تعديل. إذ يصلح كثير من الاعتقادات لإرشاد أفعالنا ويمكن النظر إلى هذا على أنه مسوغ لوجودها. ومع ذلك فليس من الصواب تماماً النظر إلى الاعتقاد ببساطة على أنه مرشد للفعل، لأننا نستطيع أن نكتسب اعتقادات لا تتصل بما نفعله بصلة وثيقة، وأمثلة ذلك تتجلى فى الاعتقادات المتعلقة بالماضى البعيد أو المستقبل البعيد، مثل الاعتقاد بأن الشمس سوف تصبح نجماً خامداً فى نهاية الأمر. وليس من شك فى أن تعديل فكرة رامزى على هذا النحو سوف يقدم تمثيلاً مفيداً، إذ نستطيع أن نفكر فى اعتقادنا على أنها متحدة لشكل تقريراً عن عالمنا، وخريطة للواقع، وما دلم المعتقد على قيد الحياة، فإنه يضيف اعتقادات ويستبعد أخرى بصورة مستمرة، أى أنه يضيف جوانب إلى خريطة أو يستبعد أخرى. وتعديلنا لفكرة رامزى ينتهى بنا إلى أننا نسترشد أحيانا بهذه الخريطة، وأتأ نقيمها لذاتها بالإضافة إلى تطبيقاتها العملية.⁽²³⁾

إن النظر إلى الاعتقاد بأن "ق" على أنه امتلاك لـ "ق" فى الخريطة العقلية لدى المرء هو النظر إلى الاعتقاد على أنه حالة عقلية مستمرة لدى المرء. وهذا

الوجهة من النظر تتجو من الانتقادات التي تواجه تقرير الفعل العقلي فيما يتعلق باستمرار الاعتقادات بصفة عامة، زد على ذلك أنها تتقاسم مع النظريات الاستعدادية الفائدة التي مؤداها أن الاعتقادات ليست في حاجة إلى أن تظهر في أي سلوك فعلي. بل إنها تمتاز عليها وذلك عندما تدخل تحسيناً على النظريات الاستعدادية عن طريق الاحتفاظ بالاعتقادات والنتائج السلوكية منفصلة، ومن ثم تجيز للاعتقادات أن تقدم تفسيرات لأفعال الناس.⁽²⁴⁾

ويمثل هذا حلاً للمشكلة التي واجهت النظرية الاستعدادية والتي أسلفنا الإشارة إليها.

ولقد توسع "ارمسترونج" D.M. Armstrong (1926 -) في نظرية الحالة العقلية في كتابه "الاعتقاد والصدق والمعرفة" 1973. وهناك ملحقان أساسيان في نظرية "ارمسترونج" الأول أنه يرى أن خرائط الاعتقاد مرشدة للفعل وتختلف في ذلك عن خرائط التفكير، وبهذا الرأي يقتسم مع "رامزي" الجانب السلوكي، إذ نراه يقول : "يجب أن نميز بين الاعتقادات ومجرد الأفكار: بين الاعتقاد بأن الأرض مسطحة ومجرد التفكير في هذه القضية بينما لا يعتقد بها. والآن إذا تم التفكير في أنها تستحق أن تكون خرائط للعالم وإن كانت غير دقيقة. فماذا يفصل خرائط الاعتقاد belief - maps عن خرائط التفكير thought - maps؟ يسأل هيوم في كتابه "رسالة في الطبيعة البشرية" ما الذي يميز الاعتقاد بشيء ما عن مجرد التفكير في هذه الفكرة. ويزعم أنه أول فيلسوف يطرح هذا السؤال : وبالتالي يجوز أن نسمى مشكلة التمييز بين خرائط الاعتقاد وخرائط مجرد التفكير باسم "مشكلة هيوم". وتقدم لنا صياغة رامزي الحل الذي سبقه إليه هيوم بدرجة ما، وهو أن الاعتقادات هي خرائط نسترشد بها ... فالقضايا التي نفكر فيها تشبه الخرائط الوهمية التي وضعت عبثاً، ولكن الاعتقادات هي خرائط للعالم نكون على ضوءها على استعداد للفعل".⁽²⁵⁾

أما الملحق الثاني في نظرية "ارمسترونج" فيتمثل في نظريته للمادية العامة

فى الإنسان والتى ترى أن الصفات العقلية تتطابق تطابقاً ممكنأ مع الصفات الفيزيائية. يقول : "وإذا استطعنا أن نطابق (بصورة ممكنة) العقل بالمخ، كما أعتقد، فإن الخريطة سوف تكون بصورة حرفية خريطة فى رأس المعتقد" (26) غير أننى لا أوافق أرمسترونج على نظريته المادية فى العقل ولست فى حاجة إلى تفصيل هذا الخلاف الآن.

3- شرط التسويغ

على الرغم من أن التحليل المعيارى للمعرفة القائل إنها اعتقاد صادق مسوغ قد ظهر ناقصاً بعض الشيء وقد جانباً من مكانته الرفيعة بعد نقد "جيتز" له، فإن الفلاسفة الذين قبلوا إلى حد ما وجهة نظر "جيتز" القائلة إن التسويغ (بالإضافة إلى الصدق) لا يمثل شرطاً "كافياً" sufficient للمعرفة لا يزالون يفكرون فيه فى الأغلب باعتباره شرطاً "ضرورياً" necessary وكافياً "تقريباً" للمعرفة.

وعاد الذين شكوا فى قيمة التسويغ إلى الاعتراف بضرورته، يقول "جولدمان": "لقد أنكرت فى مقالات سابقة عن المعرفة القول إن التسويغ ضرورى للمعرفة، ولكن كان فى ذهنى التقريرات الديكارتية عن التسويغ. وفى تقرير الاعتقاد المسوغ هنا تجد أن التسويغ ضرورى للمعرفة ويرتبط بها ارتباطاً وثيقاً." (27)

وبعد أن زادت عناية الفلاسفة بالتسويغ أصبح ينظر إليه على أنه المفهوم الأساسى فى نظرية المعرفة. ولكن ماذا عسى أن يكون التسويغ على وجه الدقة؟ مع بداية النصف الثانى من القرن العشرين استخدم الفلاسفة مصطلح "التسويغ" لفترة تزيد على ربع قرن تقريباً دون تحديد دقيق لمعانيه وبنيتة وحدوده. وليس من شك فى أن غياب التقرير الواضح عن مفهوم التسويغ يعنى افتقارنا إلى مبدأ أساسى نفصل بمقتضاه بين الآراء المتنوعة حوله والتى قد تكون متعارضة أحياناً.

وأحسب أنه من الخير أن نفصل التسويغ الابستمولوجى ونميزه من الأنواع الأخرى من التسويغ. وأنواع التسويغ التى يستخدمها الإنسان بالفعل كثيرة ومتباينة،

وتأتى كثرتها وتباينها من كثرة رغبات الإنسان فى تفسير الأحداث والأفعال والأقوال. فمن الجائز أن تسوغ فعلاً معيناً عن طريق الاحتكام إلى المعايير الأخلاقية، وتسوغ قراراً تجارياً عن طريق الاحتكام إلى المعايير التجارية، وتفسر نصاً دينياً عن طريق اللجوء إلى المعايير الدينية، وهلم جرا. وفى هذه الأمثلة أنواع متباينة من التسويغ، ولكن المعايير المحددة للتسويغ. والتي تلائم كل حالة تختلف فيما بينها اختلافاً بعيداً. زد على ذلك أن اختيار المعايير لا يكون تعسفياً على الإطلاق، على الأقل فى الحالات المهمة. وبدلاً من ذلك هناك أساس منطقي عميق متضمن فى كل نوع، ويتم اختيار المعايير عن طريق الرجوع إلى هذا الأساس. وبالتالي فإن المشكلة المباشرة هى تمييز التسويغ الاستمولوجى - أى التسويغ الملائم للمعرفة والمرتبط بها - من أنواع التسويغ الأخرى. ولعلك تقول الآن بينك وبين نفسك إن حل هذه المشكلة واضح ومباشر وبسيط، وما عليك إلا أن تقول إن التسويغ الاستمولوجى هو نوع التسويغ الذى يكون ملائماً "للاعقادات" beliefs أو "الأحكام" Judgments أكثر من ملاءمته للأفعال والقرارات وهلم جرا. ولكن هذا الاقتراح الذى يبدو معقولاً للوهلة الأولى صحيح جزئياً فقط، لأن هناك أنواعاً أخرى من التسويغ يمكن أن تنطبق على الاعتقادات مثل التسويغ الأخلاقى والدينى. ولذلك فإن مجرد قابلية التطبيق على الاعتقادات لا يمكن أن يكون السمة الوحيدة المميزة للتسويغ الاستمولوجى. (28)

ويمكن أن نضرب لذلك مثلاً يوضحه. هب أن الصداقة جمعتنى بشخص عزيز يقف إلى جانبي فى الشدة قبل الرخاء، وقد يكون ذلك على حساب نفسه ولكن صديقى هذا اتهم الآن فى جريمة، وجرى الاعتقاد بأنه مذنب، وهناك دليل مادي على هذا الاتهام، وأنا لا أملك دليلاً مستقلاً يتعلق بالمسألة. وإذا استطعت فى هذه الظروف الصعبة أن أجبر نفسي على الاعتقاد فى براءته، فمن المعقول يقيناً القول إن هناك مغزى أكون مسوغة به فى الاعتقاد هكذا. وبالفعل يجوز النظر إلى هذا الاعتقاد على أنه إجبارى. ولكن التسويغ موضوع البحث ليس تسويغاً

ابستمولوجياً بصورة واضحة، وإنما هو نوع من التسويغ الأخلاقي moral. وحتى إذا كان صديقي بريئاً في حقيقة الأمر، فأنا لا "أعرف" بصورة واضحة على هذا الأساس أنه برىء. (29)

فما هي السمة التي تميز التسويغ الابستمولوجي، نوع التسويغ الملائم للمعرفة، من الأنواع الأخرى للتسويغ؟ يجب علينا أن نكتشف الإجابة عن طريق التأمل في الأساس المنطقي المتضمن في مفهوم المعرفة ذاته. فما هو الغرض من مفهوم المعرفة، وما هو الدور الذي يفترض أن يقوم به التسويغ الابستمولوجي في هذا المفهوم؟ ولماذا نحفل بوصفنا كائنات عاقلة بما إذا كانت اعتقاداتنا مسوغة؟ وما هو السبب في كون التسويغ شيئاً يتعين البحث عنه وتقييمه؟ وحالما نطرح المسألة بهذه الطريقة، يبدو لنا أن الإجابة التالية صحيحة بصورة واضحة. إن ما يجعلنا كائنات مدركة هو قدرتنا على الاعتقاد، والهدف الذي نسعى إليه من وراء محاولتنا الإدراكية هو "الصدق" أو الحقيقة. ذلك أننا نريد لاعتقاداتنا أن تصف العالم أو تصوره تصويراً صحيحاً ودقيقاً. وإذا كان الصدق سهل المنال مباشرة بصورة لا تثير مشكلة، وهذا يجعل المرء يختار ببساطة اعتقاد الصدق في كل الحالات، فإن مفهوم التسويغ سيكون ذا أهمية ضئيلة ولن يقوم بدور مستقل في الإدراك. ولكن هذا الموقف المثالي ابستمولوجياً ليس هو الموقف الذي نجد أنفسنا فيه. فنحن لا نتوصل إلى الصدق بوسيلة مباشرة ولا تثير مشكلة. ومن هنا يأتي الدور الأساسي للتسويغ والذي يتمثل في كونه "وسيلة" للصدق. وأنت ترى تبعاً لهذه الوجهة من النظر أن السمة التي تميز التسويغ الابستمولوجي هي علاقته الأساسية بالهدف المعرفي للصدق. ويلزم عن ذلك أن المحاولات المعرفية للمرء لا تكون مسوغة ابستمولوجياً إلا في حالة واحدة فقط وعلى النطاق الذي يعنى تقريباً أن المرء يقبل كل الاعتقادات التي يملك سبباً جيداً للتفكير في أنها صادقة وقبول الاعتقاد في غياب هذا السبب هو إهمال لملاحقة الصدق. ويجوز للمرء أن يقول بأن هذا القبول "غير مسئول ابستمولوجياً". وفكرة اجتناب هذه اللامسؤولية هي لب لباب التسويغ الابستمولوجي. (30)

وأنت ترى إذن أن الفلاسفة قد اختلفوا، ولا يزالون يختلفون، حول مفهوم التسوية اختلافًا بعيداً، وانصب اختلافهم على موضوعات كثيرة في طليعتها: ماذا عساه أن يكون التسوية؟ وهل الذات العارفة هي التي تكون مسوعة أم الاعتقادات والقضايا أم الاثنين معاً؟ وما الشروط الواجب توافرها في الاعتقادات لكي تكون مسوعة؟ وهل التسوية مفهوم معياري، بمعنى أنه يرتبط بما "يجب" الاعتقاد به وما "لا يجب"؟

ومهما يكن من أمر اختلاف الفلاسفة في التسوية، فإننا نستطيع أن نشير إلى مجموعة من السمات والملاح التي تحدد هذا المفهوم تحديداً مقارباً وهي:

1- التسوية المعرفية عبارة عن محاولة لتقييم الاعتقادات في المقام الأول، إذ أننا في هذه الحالة نصف الاعتقادات أو القضايا بأنها "واضحة" و"يقينية" و"معقولة" وهلم جرا.

2- التسوية حالة تدريجية، فقد يكون المرء مسوعاً بدرجة كبيرة وقد يكون مسوعاً بدرجة قليلة.

3- يرتبط التسوية بالدليل أو البرهان ارتباطاً كبيراً، ذلك أن المرء يكون مسوعاً في الاعتقاد بقضية معينة إذا كان يملك دليلاً كافياً وملائماً عليها.

4- ينطوي التسوية على عنصر داخلي، وهنا يأتي دور الذات العارفة، بمعنى أن الشخص المعتقد لابد من أن يملك وسيلة اقتراب معرفية من الأسس التي يكون اعتقاده مسوعاً بمقتضاها.

وبعد هذا الذي عرضته عليك أظنك توافقني الآن على أن البحث الفلسفي المعاصر قد ألقى بأضواء شارحة على المفاهيم الاستمولوجية الكبرى مثل الاعتقاد والتسوية والتي تنطوي على مفاهيم أخرى. وأظنك توافقني أيضاً على أننا في حاجة ماسة إلى فحص هذه المفاهيم والنظر فيها وتعبئها بالتحليل والتوضيح.

هوامش الفصل الثاني

- (1) Keith Lehrer, Knowledge, p. 12.
- (2) Alan R. White, The Nature of knowledge, Totowa, New Jersey: Rowman Littlefield, 1982, p. 78. and see also Timothy Williamson, Knowledge and its Limits, Oxford: Oxford University Press, 2000, pp. 41-48.
- (3) J. L. Austin, Philosophical Papers, second edition, edited by J. O. Urmson, and G. J. Warnock, Oxford: Clarendon Press, 1970, p. 99.
- (4) Ibid, p. 99.
- (5) Ibid, p. 103.
- (6) Keith Lehrer, Knowledge , pp. 52-53.
- (7) Ibid, pp. 53-54.
- (8) Roderick M. Chisholm, Theory of Knowledge, 1996, p. 17.
- (9) D. J. O'Connor, and Brian Car, Introduction to Theory of knowledge , p. 44.
- (10) Ibid, pp. 45-46.
- (11) H. H. Price, "Some Considerations about Belief", in knowledge and Belief, edited by A Phillips Griffiths, Oxford University Press, 1967, p. 45.
- (12) Ibid, p. 48.
- (13) David Hume, A Treatise of Human Nature,, edited by L. A. Selby - Bigge, Second edition, Oxford: Clarendon, Press, 1978, p. 629.
- (14) quoted by: R. B. Braithwaite, "The Nature of Believing" in A. Phillips Griffiths, (ed.), Knowledge and Belief. London; Oxford University Press, 1967, pp. 29-40.
- (15) D. J. O'Connor, and Brian Car, Introduction to Theory of Knowledge, p. 51.
- (16) Ibid, p. 52.

- (17) D. M. Armstrong, *Belief, Truth and Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973, p. 16.
- (18) *Ibid*, p. 17.
- (19) Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, pp. 43-44.
- (20) D. J. O'Connor, and Brain Carr, *Introduction to Theory of Knowledge*, p. 56.
- (21) F. P. Ramsey, *Foundations: Essays in Philosophy, Logic, Mathematics, and Economics*, edited by P. H. Mellor, London: Routledge and Kegan Paul , 1978, p. 134.
- (22) D. M. Armstrong, *Belief, Truth and Knowledge*, p. 3.
- (23) D. J. O'Connor, and Brain Carr, *Introduction to Theory of Knowledge*, p. 57.
- (24) *Ibid*, p. 58.
- (25) D. M. Armstrong, *Belief, Truth and Knowledge*, p. 4.
- (26) *Ibid*, p. 3.
- (27) Alvin I. Goldman, "What is Justified Belief?", in *Justification and knowledge*, edited by G. S. Pappas, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1979, p. 1
- (28) Laurence Bonjour, *The Structure of Empirical Knowledge*, Chambridge: Harvard University Press, 1985, p. 6.
- (29) *Ibid*, p. 6.
- (30) *Ibid*, pp. 7-8. and see also Alvin Plantinga, "Justification in the 20th century", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. L., Supplement, 1990, pp. 48-49.

الفصل الثالث

الصدق



1. مقدمة
2. حوامل الصدق
3. نظريات الصدق: مخطط عام
4. نظرية التناظر : تمهيد
4. 1 نوعان من التناظر
4. 2 اعتراضات على نظرية التناظر
5. نظرية الاتساق : تمهيد
5. 1 معنيان للاتساق
5. 2 الحجج المؤيدة لنظرية الاتساق
5. 3 اعتراضات على نظرية الاتساق
6. النظرية البراجماتية في الصدق

1- مقدمة

مفهوم الصدق واحد من المفاهيم الأساسية التي اهتم بها الفلاسفة في وقتنا الحالي، وهو أيضاً المفهوم المحورى الذى تدور حوله الفلسفة برمتها. وهل الفلسفة فى نهاية الأمر إلا محاولة للوصول إلى الصدق أو الحقيقة بقدر طاقة البشر؟

ينظر الفلاسفة إلى الصدق باعتباره شرطاً ضرورياً للمعرفة، ولم يحاول أحد منهم إثبات أن المعرفة ممكنة من غير الصدق. وسر ذلك أن الشيء المعروف لا بد من أن يكون صادقاً، وأن الشيء الكاذب لا يمكن أن يكون معروفاً، ومن ثم فإن عبارة "المعرفة الكاذبة" هى عبارة متناقضة. ولكن المشكلة الفلسفية حول الصدق تتعلق بطبيعته: ماذا عساه أن يكون الصدق؟ والحكمة الفلسفية تقول إن البحث عن إجابات دقيقة وصحيحة يتطلب طرح الأسئلة الدقيقة أولاً. ولذلك يحسن بنا أن نميز بين مجموعة من الأسئلة المطروحة حول الصدق، ولعل أبرزها:

1- ما الصدق؟

2- ما الصادق؟

3- كيف ننجح فى معرفة الصدق؟ وكيف نميز الصادق من الكاذب؟

تحاول نظريات الصدق تقديم إجابات مقنعة على هذه الأسئلة وغيرها. ونحن نستخدم كلمة نظرية هنا بمعنى قريب من معناها فى العلوم الطبيعية، فالنظرية هى مجموعة فروض تجمعها روابط منطقية. والفرض صيغة أو عبارة نظرية يسعى مع غيره من الفروض إلى تفسير ظاهرة طبيعية أو مسألة من المسائل العقلية. وهذا يعنى أن المهمة الأساسية للنظرية بصفة عامة هى أن تكون أداة للتفسير explanation، ومهمة أية نظرية فى الصدق هى تفسير مفهوم الصدق تفسيراً مقنعاً، وبيان علاقاته مع غيره من المفاهيم فى نظرية المعرفة.

ويبدأ البحث الفلسفى فى الصدق بتحذيرنا من الخلط بين الأسئلة التى يتعين

على النظرية الإجابة عليها. فالسؤال الأول من الأسئلة السابقة يدور حول طبيعة الصدق the nature of truth، ويدور السؤال الثاني حول "الأشياء" التي تكون صادقة والتي سنقبل منها ما يعرف باسم "حوامل الصدق" truth-bearers، أما السؤال الثالث فيرتبط "بطبيعة التحقق" the nature of verification من صدق الأشياء الصادقة. السؤال الأول نظري والثالث عملي.

وضع بعض الفلاسفة مثل برتراند رسل ونيقولا ريشر تمييزاً بين تعريف الصدق ومعيار الصدق. فالتعريف يقدم معنى كلمة صادق، أما المعيار فإنه يقدم المحك الذي نعرف عن طريقه ما إذا كانت العبارة صادقة أو كاذبة. وإذا لم ننتبه إلى هذا التمييز، فربما نقع في لبس عندما نسعى إلى فهم نظريات الصدق وتقويمها. والشئ المحقق أنك إذا أمعنت النظر في هذه النظريات، فقد تجد نظرية تقدم تعريفاً لمعنى صادق، ونظرية أخرى تقدم معياراً لقيمة صدق العبارة. فنظرية الفيلسوف الإنجليزي شيلر F.C.S. Schiller (1864 - 1937)، على سبيل المثال، تقول إنه يجوز الاعتقاد بأن مصطلح "صادق" يعد مصطلحاً تقويمياً شأنه في ذلك شأن مصطلح "خير" إذا نظرنا إليه من زاوية المعنى، بينما ترى أن معيار الصدق هو المنفعة. ويبدو أن الفيلسوف الإنجليزي برادلي F.H. Bradley (1864 - 1924) قد اعقد بأن تقرير معنى الصدق يتطلب الاستعانة بشيء من قبيل التأظر، أي أن كلمة "صادق" لها سمة التأظر من حيث المعنى، وذلك عندما يقول في كتابه "بحوث في الصدق والواقع" 1914: "لكي يكون الصدق صادقاً لابد من أن يكون صادقاً لشيء ما".⁽¹⁾ أما الاتساق فإنه يقدم معياراً للصدق ويطابق معظم فلاسفة البراجماتية تعريف الصدق بمعياره، ويتضح ذلك في اعتقادهم بأننا نكشف عن معنى كلمة "صادق" كشفاً دقيقاً من خلال تقديم معايير لتطبيق هذه الكلمة. ويذهب بعض أصحاب نظرية الاتساق إلى تبني موقف يشبه الموقف البراجماتي، إذ يعتقد الفيلسوف الأمريكي براند بلانشارد Brand Blanshard (1892-1987) أن التعريف والمعيار يسيران معاً، والسبب في ذلك أن الصدق هو الاتساق، والاتساق يقدم تعريفاً للصدق ومعياراً له في وقت واحد.

أما الأشياء التي نصفها بأنها صادقة فيمكن تقسيمها إلى فئتين: أشياء يقال ويعبر عنها باللغة مثل العبارات، والقضايا، والاعتقادات، والملاحظات، وهلم جرا. وأشياء أخرى يجوز وصفها بأنها "صادقة" ولكنها لا تدخل في إطار المقول، ولا يمكن قولها ولا صياغتها في اللغة مثل الأصدقاء، والشجاعة، واللائي. وعندما يقول الصديق قولاً ما، فإننا نصفه بأنه صادق فيما قال، ولكن الصديق لا يقال ولا نصوغه في اللغة.

والقول إن الصفة "صادق" تستخدم لوصف الأشياء الواردة في الفئتين استخداماً مختلفاً يمكن توضيحه عن طريق النقاط الآتية:

1- نستطيع أن نبحث عن الصدق في عبارة صادقة مثلاً، ولكننا لا نستطيع أن نبحث عن الصدق في شجاعة صادقة.

2- يمكن أن تكون العبارة صادقة كلية أو صادقة في جانب منها، ولكن الشجاعة لا تكون هكذا.

3- عندما نكتشف أن العبارة ليست صادقة، فإننا لا نشك في وضعها كعبارة. ولكن لو اكتشفنا أن شخصاً ما لا يظهر شجاعة صادقة، فإننا نشك في كونه شجاعاً. (2)

4- الصدق والكذب نقيضان بالنسبة للعبارات والاعتقادات. فالعبارات والاعتقادات التي لا تكون صادقة تكون كاذبة. ولكن الأمر لا يكون كذلك بالنسبة للصديق مثلاً، فإذا لم يكن المرء صديقاً صادقاً، فإن هذا لا يستلزم بالضرورة أن يكون صديقاً كاذباً. لأن الصديق الكاذب لا يكون صديقاً أبداً. وأنت تلحظ لمحة خاطفة من عبقرية اللغة العربية عندما ترى معنى أن كلمة "صديق" في العربية مشتقة من "الصدق".

والذى يعنينا عند بحث مفهوم الصدق وعلاقته بالمعرفة هو الأشياء التي تنتمي إلى الفئة الأولى وهي حوامل الصدق. وقد اختلفت آراء الفلاسفة فيما عساه

أن تكون حوامل الصدق اختلافاً بعيداً. فمنهم من قال إنها الجمل، ومنهم من قال إنها القضايا أو العبارات، ومنهم من قال إنها الاعتقادات أو الأحكام، وهلم جراً. وسوف نعالج هذه المسألة فيما بعد.

إذا كان السؤال الأول "ما هو الصدق؟" يثير مشكلة أحياناً عندما نخلط بين تعريف الصدق ومعياره، وإذا كان السؤال الثاني "ما الصادق؟" يثير مشكلة أخرى إذا لم نركز بحثنا على الأشياء الصادقة في الفئة الأولى، فإن السؤال الثالث "كيف ننجح في معرفة الصدق، وتمييز الصادق من الكاذب؟" يثير مشكلة ثالثة تتعلق بـ"أنماط" الأسئلة المطروحة حول الصدق، وبخاصة من زاوية طريقة التحقق من صدق العبارة أو كذبها.

انظر إلى السؤالين الآتيين:

1- كيف نستطيع إثبات أن العبارة "يوجد في الطبق خمس برتقالات" صادقة أو كاذبة؟

2- كيف نستطيع إثبات أن عبارة معينة صادقة أو كاذبة؟

الشيء الذي لا شك فيه أن الإجابة على السؤال الأول أيسر بكثير من الإجابة على السؤال الثاني، وسر ذلك بسيط وهو أن السؤال الأول يثير مسألة عينية مادية لا تجد خبراتنا الحسية أدنى مشقة في التعامل معها. أما السؤال الثاني فموضوعه عام ولذلك يتطلب شيئاً من التحديد، وترانا نطرح سؤالاً آخر: ما نوع العبارة التي نتكلم عنها؟

وربما كان من اصطناع الدقة والحذر أن نقرر هنا أن هناك مجموعة كبيرة من الأسئلة الممكنة، ومجموعة كبيرة من "الأنماط" المختلفة للسؤال الذي يمكن طرحه حول إثبات الصدق والكذب. فالسؤال الثاني يدفعنا إلى سؤال آخر: وهو كيف نستطيع أن نثبت صدق أو كذب العبارات الآتية: (3)

1- يوجد على الأقل أسد واحد في حديقة الحيوان بالجيزة.

- 2- هناك ألغام فى أرض سيناء.
- 3- التدخين يسبب سرطان الرئة.
- 4- الوزن الذرى للنحاس 63.54.
- 5- 1913 عدد أولى.
- 6- هناك مجموعة لا متناهية من الأعداد الأولية.
- 7- الإجهاض خطيئة.

والجواب على السؤال: كيف نثبت صدق أية عبارة من هذه العبارات؟ يعتمد على طبيعة كل عبارة. وطبيعة العبارة تحدد المنهج الذى نحدد به قيمة صدق truth value العبارة، أى الحكم عليها بالصدق أو الكذب. ونحن نستطيع أن نكتشف وجود أسد واحد على الأقل فى حديقة الحيوان عن طريق الذهاب إلى هناك والنظر إلى هذا الحيوان، ومعنى هذا أن العبارة الأولى يمكن التحقق من قيمة صدقها عن طريق الملاحظة البسيطة. أما إثبات صدق العبارات (2، 3، 4) فإنه يتطلب مناهج معقدة إلى حد كبير، برغم أنها تشبه العبارة (1) فى أنها تتطلب الملاحظة الحسية كأساس لعملية إثبات قيمة الصدق. ولا يتحقق إثبات صدق العبارتين 5، 6 عن طريق الملاحظة الحسية، وإنما يلجأ الرياضيون إلى المنهج الاستنباطى. وتثير العبارة (7) جدلاً بين فلاسفة الأخلاق، ويدخل الدين بقوة فى هذا الجدل أيضاً.

ولعلك تلاحظ معنى أن نقطة البداية الصحيحة فى بحث طبيعة الصدق والقضايا المرتبطة به مثل التحقق من الصدق تقتضى أن نحدد أولاً نوع العبارة التى نرغب فى الحكم عليها. وينصب اهتمام الفلاسفة فى البحث الاستمولوجى على العبارات أو القضايا التجريبية empirical statements or propositions وهى التى تتحدد قيمة صدقها بواسطة الدليل الحسى، وهذا يعنى استبعاد قضايا المنطق والرياضيات على أساس أنها صورية، وكذلك استبعاد عبارات الأخلاق والجمال والسياسة طالما أنها تقتصر إلى محتوى تجريبي صريح.

ولكن إذا استطعنا تفسير هذه العبارات الأخيرة تفسيراً تجريبياً، فإنها تدخل فى إطار العبارات التجريبية. قارن، على سبيل المثال، بين العبارتين اللتين يجوز أن تظهراً فى سياق سياسى:

1- الشورى هى صورة الحكومة المستقرة إلى أبعد الحدود.

2- الديمقراطية هى أفضل صورة للحكومة.

تجد أن الأولى عبارة تجريبية يمكن تأييدها بالدليل التاريخى، أما الثانية فليست عبارة تجريبية. ⁽⁴⁾ وذلك لأنها تحتوى على لفظة من ألفاظ القيمة وهى "أفضل".

2. حوامل الصدق

اختلفت آراء الفلاسفة فى حوامل الصدق اختلافاً بعيداً، وغالباً ما تجيب النظريات المتنافسة فى الصدق إجابات مختلفة على السؤال: ما هو حامل الصدق؟ ويمكن أن نوجز هذه الإجابات على النحو الآتى:

1- الاعتقادات beliefs هى حوامل الصدق، وأبرز من يمثل هذا رأى رسل.

2- الجمل sentences هى حوامل الصدق، وأبرز من يمثل هذا رأى تارسكى وديفيدسون.

3- القضايا propositions هى حوامل الصدق وفى طليعة من يمثل هذا رأى فريجه.

4- الجمل الدائمة eternal sentences هى حوامل الصدق، ونادى بهذا رأى كواين.

5- الأفكار ideas هى حوامل الصدق، وأبرز من يمثل هذا رأى جيمس.

6- الأحكام Judgments هى حوامل الصدق، وأبرز من نادى بذلك بلانشارد.

7- العبارات statements هي حوامل الصدق، ونادى بذلك أوستن.

8- لا توجد حوامل للصدق، وقال بذلك رامزي وستراوسون.

وليس في وسعنا مناقشة كل هذه الآراء، وحسبنا أن نتوقف عند بعضها.

إذا نظرنا في استعمالاتنا للغة، وجدنا أنها كثيرة ومتنوعة. فهناك التساؤل، والطلب، والوعد، والوعيد، والسب واللعن، والنداء والتوسل، والوصف والخبر، والتمنى والتعجب، ونحو ذلك. فهل كل هذه الاستعمالات توصف بأنها منطوقات صادقة أو كاذبة؟

الجملة هي وحدة المعنى اللغوي، وتتألف من عدة عناصر. تأمل الجمل الآتية:

1- القطة على الحصير .

2- القطة الحصير على.

3- الكتب الجديدة تبدو سعيدة.

الجملة الأولى ذات معنى، ويمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب. والجملة الثانية خالية من المعنى برغم أنها تتكون من نفس الكلمات، ولكنها تفقر إلى الترتيب النحوي ولا يمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب. والجملة الثالثة خالية من المعنى مع أنها صحيحة نحويًا، ويتعذر الحكم عليها بالصدق أو الكذب. ولكن، حتى لو التزمنا في بناء الجملة بجميع عناصرها النحوية والدلالية، فإن الجمل التي يحكم عليها بصدق أو بكذب هي فقط الجمل الإخبارية declarative sentences. تأمل البيتين الآتيين:

1- قم للمعلم وفه التبجيلا كاد المعلم أن يكون رسولا

2- ليكن لديك لسائل فرج أو لم يكن فليحسن الرد

تلاحظ أن الأول يأخذ صيغة الأمر، والثاني يأخذ صيغة التمنى. ولا يمكن

الحكم على أية صيغة منهما بالصدق أو الكذب. فالأمر استحداث ما لا وجود له، والتمنى رغبة في وجود ما لا وجود له، ومن ثم لا نجد له من الواقع ما يقابله. وهكذا نجد أن استعمالات اللغة التي تأتي على صورة الاستفهام والتوسل والترجي والتعجب والالتماس والأمر والنهي، وما جرى مجراها لا يقال لقائلها إنه صادق أو كاذب، أما الاستعمال اللغوي الذي يقال لقائله إنه صادق أو كاذب فهو الخبر. ومن هنا كانت عناية الفلاسفة بالجمل الإخبارية التي تقرر حالة من حالات الواقع.

والسؤال الآن هو: هل القضايا هي الجمل الإخبارية؟ أحياناً يقال إن القضية هي الجملة الإخبارية، ولكن هذا التعريف تعترضه بعض الصعوبات هي:

- 1- يجوز أن يستخدم الجملة الإخبارية أشخاص مختلفون.
 - 2- يجوز أن يستخدم الجملة الإخبارية شخص واحد في مناسبات مختلفة.
- وهذا يعني أن الجملة "السماء تمطر" يمكن أن تكون صادقة بالنسبة لشخص وكاذبة بالنسبة لشخص آخر، أو صادقة بالنسبة لشخص في وقت معين وكاذبة بالنسبة للشخص نفسه في وقت آخر.

3- يمكن التعبير عن القضية الواحدة بجملتين في لغتين مختلفتين مثل:

أ- القطة على الحصير

ب- The cat is on the mat

أو

أ- البعيد عن العين، بعيد عن البال

ب- Out of sight, out of mind

ولو كانت القضية مرادفة للجملة الإخبارية، لكانا إزاء قضيتين. ولكننا أمام جملتين وقضية واحدة فقط.

4- يمكن التعبير عن القضية الواحدة بأكثر من جملة فى لغة واحدة فقط:

أ- هزمت مصر إسرائيل فى السادس من أكتوبر عام 1973.

ب- هُزمت إسرائيل من مصر فى السادس من أكتوبر عام 1973.

وفى محاولة لتفادى هذه الصعوبات يمكن القول إن القضية هى ما تعبر عنه الجملة الإخبارية، أو هى مضمون الجملة الإخبارية الذى يمكن نقله بأكثر من صيغة وبأكثر من لغة، ويقبل الحكم عليه بالصدق أو الكذب.

ولكن الوضع الانطولوجى للقضايا يثير مشكلة إذا ما قورن بالوضع الانطولوجى للجمل الإخبارية، فالجمل الإخبارية هى أصوات منطوقة أو علامات مكتوبة أو منقوشة. أما القضايا فيقال إنها كائنات عقلية mental entities. (6) ويميز فريجه بين ثلاثة موضوعات: (6)

1- الجملة المنطوقة أو المكتوبة.

2- الفكرة idea العقلية المصاحبة للجملة.

3- القضية gedanke (وترجمتها فى الإنجليزية proposition أو thought) التى تعبر عنها الجملة.

وإذا كانت الجملة لها وجود فيزيائى، والفكرة لها وجود عقلى حيث توجد فى عقل الإنسان، فإن القضية لا تنتمى إلى العالم الفيزيائى (العالم الأول) ولا العالم العقلى (العالم الثانى)، وإنما تنتمى إلى عالم لا زمن له وهو عالم المعانى والكائنات المجردة مثل حقائق المنطق والرياضيات، ويسمى فريجه هذا العالم باسم (العالم الثالث) الذى يذكرنا بعالم المثل عند أفلاطون. والقضية فى رأى فريجه غير مادية ولكنها تردى رداءً مادياً فى جملة وبذلك تصبح ممكنة الفهم بالنسبة لنا.

ولكن هناك بعض الفلاسفة الذين ينتمون إلى الفلسفة التجريبية، مثل كواين، يرفضون قبول القضايا كحوامل صدق لعدة أسباب حسبنا منها ثلاثة:

السبب الأول هو أن القضايا ليست موضوعات تقع للمرء في خبرته المباشرة، وإنما يستدل عليها. وهي ليست موضوعات يستدل عليها من النوع الذى يحظى بالاحترام من الناحية العلمية مثل الجينات والالكترونات، لأن افتراض وجود مثل هذه الكائنات العلمية يمكن استعماله للتنبؤ بنتائج قابلة للملاحظة، زد على ذلك أن هذه الكائنات تسد نقصاً فى بنية العلم.

السبب الثانى هو الاستعانة بمبدأ الاقتصاد الفكرى الذى ينسب إلى وليم اوكام William Ockham (1285 - 1347) ويقول: "لا يجب مضاعفة الكائنات بغير ضرورة". Entities are not to be multiplied beyond necessity. وانطلاقاً من هذا المبدأ الذى يسمى باسم "نصل اوكام" Ockham's razor، جرى النظر إلى القضايا بوصفها كائنات إضافية extra entities لا ضرورة لها.

فالعالم المؤلف من نوعين أساسيين من الكائنات هو عالم يحظى بقبول نظرى أكثر من العالم المؤلف من ثلاثة أنواع. وبالإضافة إلى ذلك، لا توجد قضايا صادقة فحسب فى هذا العالم الثالث عند فريجه، بل لابد من أن ندخل فى حسابنا عدداً لا يحصى من القضايا الكاذبة أيضاً بالنسبة لكل قضية صادقة. وهذا يتعارض مرة أخرى مع نصل اوكام. (7)

السبب الثالث هو صعوبة التشخيص individuation بالنسبة للقضايا. فالقضايا تفتقر إلى معايير واضحة للهوية criteria of identity . ومعيار الهوية بالنسبة لكائن معين هو المعيار الذى يمكن به تشخيص هذا الكائن وتحديد ماهيته والتمييز بينه وبين الكائنات الأخرى. والمبدأ الفلسفى الذى ابتكره كواين هنا وشاع فى الفلسفة المعاصرة هو "لا كائن دون هوية" no entity without identity. ويتساءل كواين: "ما المغزى الذى يمكن أن يوجد فى الحديث عن كائنات لا يمكن القول على نحو ذى معنى إن الواحد منها ينطبق مع ذاته ويتميز من الآخر؟". (8)

نتقد كواين لقضايا ورأى أن البديل المعقول لها هو الجمل الدائمة eternal sentences (9). ويمكن توضيح طبيعة هذه الجمل عن طريق المقابلة بين الجملتين الآتيتين:

1- عميد كلية الآداب أستاذ للأدب العربى.

2- جزيئ البنزين له ست ذرات كربون.

الجملة الثانية صادقة بالنسبة لكل ذرات البنزين فى كل زمان ومكان، أما الجملة الأولى فتعتمد فى صدقها أو كذبها على شخص عميد كلية الآداب الذى نشير إليه، والوقت الذى وضع فيه هذا التقرير، ونحو ذلك. ونستطيع أن نكمل الثغرات الواردة فى هذه الجملة ونحصل على:

3- عميد كلية الآداب بجامعة القاهرة فى سنة 1930 أستاذ للأدب العربى.

التي تكون صادقة أو كاذبة بشكل ثابت. ولو فعلنا ذلك مع بقية الجمل الإخبارية، فسوف نحصل على جمل لا تتغير قيمة صدقها بتغير الوقت أو المتكلم، وهذه هى الجمل الدائمة.

3- نظريات الصدق : مخطط عام

نستعمل فى حياتنا اليومية كلمات "الصدق" و"الكذب"، ونصف الأشياء والأقوال بأنها "صادقة" أو "كاذبة"، وربما لا نجد مشقة فى التواصل عن طريق هذا الاستعمال. ولكن الفهم الفلسفى المتأمل والمتعمق يختلف كثيراً عن هذا الفهم العادى، فترى الفلاسفة لا يرضون عن التعريفات اللغوية التى تقدمها المعاجم لكلمة "الصدق"، ومتى رضى الفلاسفة عن الفهم العادى والتعريف اللغوى للمفاهيم الكبرى فى حياة الإنسان؟

يقول المعنى اللغوى لكلمة الصدق فى اللغتين العربية والإنجليزية مثلاً إن الصدق نقيض الكذب، وهو مطابقة القول أو الحكم للواقع. يقول الجرجاني فى "التعريفات": "الصدق لغة مطابقة الحكم للواقع".⁽¹⁰⁾ وفى قاموس أكسفورد للغة الإنجليزية يعرف الصدق بأنه "التطابق مع الواقعة، والاتفاق مع الواقع"

Truth: Conformity with fact, agreement with reality

وأول ما نلاحظه على هذا المعنى اللغوي أنه ضيق إلى حد كبير، وبالإضافة إلى ذلك لا يقدم شيئاً لتحديد معنى "المطابقة" و"الواقع".

ولم يقتنع الفلاسفة بالمعنى اللغوي للصدق الذي يأخذ الأشياء من قريب، وإنما سلكوا في دراسته طرقاً طويلة عسيرة، واستقصوا عناصره ومكوناته استقصاء حسناً، وخلصوا من طول النظر فيه إلى نظريات متنوعة تتباين حيناً وتتكامل حيناً آخر، وسوف نشير إليها الآن بإيجاز، ونفصل القول في أبرزها بعد ذلك.

نظريات الصدق الأساسية:

1- نظرية التناظر correspondence theory

هي أكثر نظريات الصدق قبولاً وأقربها إلى الفهم العادي للصدق. ونقول بصفة عامة إن الصدق يتوقف على علاقة تناظر مع الواقع، ويكون الشيء صادقاً عندما يتناظر مع الوقائع. وهناك نوعان من هذه النظرية: الأول هو الصدق بوصفه تطابقاً congruence والثاني هو الصدق بوصفه ارتباطاً correlation. نادى بالنوع الأول فلاسفة مثل مور ورسل وفتجنشتين، ونادى بالنوع الثاني فلاسفة مثل أوستن.

2- نظريات الاتساق coherence Theory

تقول إن الصدق يكمن في علاقة الاتساق أو الارتباط المتبادل بين الاعتقادات الصادقة. وهذا يعني أن الاعتقاد الصادق (أو الحكم أو كائناً ما كان حامل الصدق) لابد من أن يكون منسجماً مع المجموعة الأساسية من اعتقاداتنا الصادقة. وتجلت هذه النظرية في كتابات برانلي وبلانشارد ونيورات وهمل.

3- النظرية البراجماتية pragmatic theory

تقول إن صدق الفكرة أو الاعتقاد يتوقف على الفائدة والنفع المترتب على قبوله. وهذا الرأي يرتبط أكثر ما يرتبط بوليم جيمس، ولكن بيرس يرى أن الصدق

هو الإجماع النهائي بين العلماء عند معالجة قضايا العلوم والواقع. ويمكن القول بصفة عامة إن البراجماتيين ينظرون إلى الصدق على أنه قيمة معرفية عملية.

4- النظرية الدلالية semantic theory

نقول إن الصدق خاصية للجمل. ومؤسس هذه النظرية هو الفيلسوف والمنطقي البولندي ألفرد تارسكي الذي لم يستخدم أبداً عنوان "النظرية الدلالية في الصدق"، وإنما كان يفضل استعمال "التصور للدلالى للصدق". ووضع تارسكي نظريته بغية التغلب على المفارقات الدلالية semantic paradoxes التى يثيرها الكلام عن الصدق فى اللغات الطبيعية. وأبرز هذه المفارقات مفارقة الكذاب Liar paradox. ولا يقدم تارسكي تعريفاً عاماً للصدق كما هو الحال فى النظريات الأخرى، وإنما يرى أن التعريف المقبول للصدق لابد من أن يستوفى شرطين: الأول أن يكون التعريف كافياً مادياً، والثانى أن يكون صحيحاً صورياً. وحسبنا أن نقول بإيجاز إن تارسكي يعرف الصدق فى حدود العلاقة الدلالية "للاستيفاء" وهى علاقة بين دالة الجملة والأشياء غير اللغوية التى تستوفىها. وتبنى نظرية تارسكي مجموعة من الفلاسفة مثل كارل بوبر ودونالد ديفيدسون، وطبقها الأخير على اللغات الطبيعية.

5- نظرية الإضافة redundancy theory

نقول إن الصفة "صادق" أو "كاذب" والتعبيرات "من الصدق أن ..." و"من الكذب أن" التى توضع فى مقدمة العبارات أو فى نهايتها هى صفات وتعبيرات إضافية لا ضرورة لها. وهذا يعنى أن التوكيد على أن العبارة صادقة هو مجرد التوكيد على العبارة ذاتها. على سبيل المثال، القول إن العبارة "السماء تمطر" صادقة يكافئ القول إن السماء تمطر. ووضع فريجه أصول هذه النظرية، واشتهر بها رامزى وكواين. وتعرف النظرية أحياناً باسم النظرية التقريبية deflationary theory، وتعرف نظرية كواين باسم نظرية "اللاتنصيص فى الصدق disquotational theory".

واليك مخططاً عاماً لنظرية الصدق

نظرية الصدق

الموضوعات المرتبطة بها

نظريات الصدق

حوامل الصدق

طبيعة الصدق

1- فلسفة اللغة

2- المنطق وفلسفة المنطق

3- الميتافيزيقا

4- فلسفة العقل

5- فلسفة العلم

6- فلسفة الرياضيات

الأحكام

الأفكار

العمل

الضمائم

العمليات

العمل

الاعتقادات

اللغة

نظرية

نظرية

النظرية

النظرية

نظرية

نظرية

التناظر

التناظر

التناظر

التناظر

التناظر

التناظر

فريقه

تارسكي

بيرس

برادلي

بلاشارد

هبل

نيورات

بنقام

ريشر

ريشر

ريشر

رامزي

ديفيد سون

ديويت

ديويت

ديويت

ديويت

ديويت

ديويت

ديويت

ديويت

ديويت

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

نظرية

4. نظرية التناظر : تمهيد

تعد نظرية التناظر أكثر نظريات الصدق شهرة وقبولاً في ناحية، وأكثرها إثارة للجدل والنقاش في ناحية أخرى. وترتكز النظرية على فكرة عامة تقول إن الصدق يتوقف على علاقة مع الواقع. أى أن الصدق خاصية علاقوية relational property. صحيح أن الصدق خاصية للاعتقادات أو حوامل الصدق كائنة ما تكون، ولكن الاعتقادات لا بد من أن تكون صادقة بمقتضى شئ خارجي ترتبط به أو تتعلق به بعلاقة ما. ومهمة نظرية الصدق هي توضيح هذه العلاقة. والتفسير الذى تقدمه نظرية التناظر لهذه العلاقة هو أن الصدق تناظر مع الواقع.

وإذا افترضنا أن (س) تشير إلى حامل صدق، سواء كان اعتقاداً أو قضية أو غيرهما، فإننا نستطيع التعبير عن نظرية التناظر بالصيغة الموجزة الآتية:

(س) تكون صادقة إذا كانت (س) تناظر واقعة معينة.

(س) تكون كاذبة إذا كانت (س) لا تناظر أية واقعة.

وأخص ما تمتاز به نظرية التناظر في رأى أنصارها هو وضوحها وبساطتها، ناهيك عن أنها أقرب النظريات الفلسفية إلى فهم الإنسان العادى. وفي التأكيد على وضوح هذه النظرية يقول ديكارت في خطاب إلى Mersenne فى 16 أكتوبر 1639: "لا تساورنى أبداً أية شكوك حول الصدق، لأنه يبدو فكرة واضحة وضوحاً ترانسندنتالياً إلى درجة يتعذر معها أن يكون أى شخص جاهلاً به ... وكلمة الصدق فى معناها الدقيق، تدل على انسجام الفكر مع موضوعه".⁽¹¹⁾

فإذا نظرت إلى التعبيرات التى يقدمها أنصار نظرية التناظر عن "العلاقة" بين حامل الصدق والواقع، وجدتها متباينة، ولعل أبرزها ما يأتى:

التناظر correspondence

التطابق congruence

correlation	الارتباط
conformity	التأييد
agreement	الاتفاق
picturing	التصوير
representation	التمثيل
reference	الإشارة

أما الشيء الخارجى الذى يتناظر معه حامل الصدق، فغير عنه أصحاب نظرية التناظر تعبيرات مختلفة، أشهرها أن هذا الشيء هو "الوقائع" facts وهذا رأى مور ورسل وفتجنشتين. وهناك تعبيرات أخرى مثل حالات الواقع (أو سير الأحوال) states of affairs، ويؤيد هذا التعبير الفيلسوف الامسترالى ديفيد أرمسترونج (1926 -)، ⁽¹²⁾ ومثل المواقف situations، والموضوعات أو الأشياء objects، والحوادث events.

4 - 1 نوعان من التناظر

اختلفت آراء أنصار علاقة التناظر فى فهمه، ونتج عن هذا الاختلاف نوعان من التناظر:

1- التناظر بوصفه تطابقاً correspondence as congruence

2- التناظر بوصفه ارتباطاً correspondence as correlation

والتناظر بوصفه تطابقاً يعنى وجود تماثل بنيوى structural isomorphism بين حوامل الصدق والوقائع التى تناظرها وذلك عندما يكون حامل الصدق صادقاً. وتتماثل أجزاء حامل الصدق مع أجزاء الواقعة مثلما يتماثل النصفان من قطعة ورق ممزقة. وبسبب هذا التماثل يقول أنصار التناظر بوصفه تطابقاً إن الواقعة

وحامل الصدق ينظر الواحد منهما الآخر. وتعكس بنية الاعتقادات (والقضايا والجمل، أو كائناً ما كان حامل الصدق) بنية الوقائع بالطريقة التي تعكس بها الخريطة بنية هذا الجزء من العالم الذى تمثله. (13)

ويقول التناظر بوصفه ارتباطاً إن كل حامل صدق يرتبط بحالات الواقع أو سير الأحوال. إذا كانت حالة الواقع الذى ارتبط به حامل صدق معين سائدة بالفعل، صدق حامل الصدق. وإذا لم تكن حالة الواقع سائدة بالفعل، كذب حامل الصدق. والشئ الذى لا تزعمه نظرية التناظر بوصفه ارتباطاً هو أن حامل الصدق يعكس mirrors حالة الواقع أو بصورها pictures، أو يتماثل مع حالة الواقع المرتبط بها من حيث التركيب. إن حامل الصدق ككل يرتبط بحالة الواقع ككل.

يذكر أصحاب نظرية التناظر بوصفه ارتباطاً وجود أى شئ طبيعى بين الاعتقادات (وغيرها من حوامل الصدق) والوقائع. فالارتباط يأتى نتيجة للمواضع اللغوية التى هى ذاتها نتيجة للنطور التاريخى للغة. (14)

The correlation is result of linguistic conventions which are themselves the result of the historical development of the language.

وأنت تلحظ هذه الفكرة فى قول أوستن صاحب نظرية التناظر بوصفه ارتباطاً: "لا توجد حاجة مهما تكن للكلمات المستعملة فى وضع العبارة الصادقة (التي تعكس) بأية طريقة، وإن كانت غير مباشرة، أى ملمح كائناً ما كان فى الموقف أو الحادث". (15) والتناظر بين الكلمات أو الجمل والمواقف والحوادث فى العالم هو مسألة اصطلاحية بصورة مطلقة. ولن نتوقف طويلاً عند مناقشة هذه الصورة من نظرية التناظر، وحسبنا أن نركز على الصورة الثانية، أى التناظر بوصفه تطابقاً، ودافعنا إلى ذلك هو كثرة أنصارها وكثرة نقادها أيضاً.

اقترح أفلاطون نظرية التناظر بوصفه تطابقاً فى محاوره "السوفسطائى". وجاء أرسطو وقدم صورة من نظرية التناظر هى أقرب إلى التناظر بوصفه

ارتباطاً في عبارته المشهورة في كتاب "الميتافيزيقا" "عندما نقول عن شيء موجود إنه ليس موجوداً، أو نقول عن شيء غير موجود إنه موجود، فإننا نقول الكذب. على حين أنه عندما نقول عن شيء موجود إنه موجود، أو نقول عن شيء غير موجود إنه ليس موجوداً، فإننا نقول الصدق".⁽¹⁶⁾ خذ مثلاً يوضح فكرة أرسطو. العبارة القائلة إن "مساحة السعودية أكبر من العراق" صادقة لأنها تقول عما يوجد (كون السعودية أكبر من العراق) إنه يوجد (مساحة السعودية أكبر من العراق). والعبارة القائلة إن "السعودية شمال العراق" كاذبة لأنها تقول عما لا يوجد (كون السعودية شمال العراق) إنه يوجد (السعودية شمال العراق).

نظرية التناظر بوصفه تطابقاً ظهرت الصيغ الجديدة لنظرية التناظر في القرن العشرين عند مور ورسل وفتجنشتين. فيقول مور في كتابه "بعض المشكلات الأساسية في الفلسفة" 1910 - 1911: "يملك الاعتقاد إذا كان صادقاً، علاقة معينة بواقعة ... واقترح أن اسمها علاقة التناظر correspondence"⁽¹⁷⁾. أما رسل فقد ناقش ثلاث نظريات للصدق في كتابه "مشكلات الفلسفة" 1912 وهي نظرية التناظر ونظرية الاتساق والنظرية البراجماتية. ويعد رسل بحق أول من بسط مصطلح "نظرية التناظر في الصدق" ويقول في "مشكلات الفلسفة": "وهكذا يكون الاعتقاد صادقاً عندما توجد واقعة مناظرة، ويكون كاذباً عندما لا توجد واقعة مناظرة"⁽¹⁸⁾.

Thus a belief is true when there is a corresponding fact, and is false when there is no corresponding fact.

وعلى خلاف التصور الأرسطي للتناظر، نجد أن الصيغتين اللتين قدمهما مور ورسل تكشفان بوضوح عناصر النظرية. فحوامل الصدق هي الاعتقادات، والأجزاء المناظرة لها من الواقع هي الوقائع، والعلاقة هي التناظر.

والرأى عند رسل أن الاعتقاد علاقة تقوم بين أربعة أشياء مختلفة. الأول هو الذات subject وهو الشخص الذي يملك الاعتقاد. والثاني والثالث هما حدا

الموضوع object terms. أحدهما يَناظر الفاعل في الجملة، والآخر يَناظر المفعول به في الجملة. والحد الرابع هو علاقة الموضوع object relation والتي تتأظر تقريباً الفعل في الجملة، وهى العلاقة التي تقوم بين حدى الموضوع. وعلى هذا النحو فإن اعتقاد محمد بأن فاطمة تحب علياً هو علاقة مركبة بين (محمد) الذات مالك الاعتقاد، و(فاطمة) حد الموضوع، و(على) حد الموضوع الآخر، و(الحب) هو علاقة الموضوع.

وينسب رسل إلى العلاقة المركبة للاعتقاد فكرة أخرى هي الاتجاه direction. فالاتجاه هو السبب في أن اعتقاد محمد بأن فاطمة تحب علياً مختلف عن اعتقاد محمد بأن علياً يحب فاطمة، مع أن الاعتقادين يملكان نفس الحدود الأربعة. في الاعتقاد الأول يأتي الاتجاه من محمد إلى فاطمة إلى الحب إلى على، وفى الاعتقاد الثانى يأتي الاتجاه من محمد إلى على إلى الحب إلى فاطمة. ويقول رسل: "وعلى هذا النحو يكون الاعتقاد صادقاً عندما يَناظر مركباً معيناً مترابطاً، ويكون كاذباً عندما لا يَناظر ذلك المركب". (19)

إن المتأمل فسى للمركب المناظر للاعتقاد، الذى أطلق عليه رسل اسم الواقعة، يرى أن الوقائع تنقسم إلى ثلاثة أنواع:

- 1- واقعة جزئية مثل (هذا أبيض) أو كلية (كل سم قاتل).
- 2- واقعة موجبة مثل (سقراط فيلسوف) أو سالبة مثل (سقراط عالم رياضيات) وهى قضية لا تتأظرها واقعة.
- 3- واقعة مرتبطة بأشياء وصفات وعلاقات جزئية أو واقعة عامة مطلقة مثل قواعد المنطق.

ويرى رسل أن الصدق يستلزم تطابقاً بين علاقيتين مركبتين. ويكون الاعتقاد صادقاً إذا كانت الحدود مرتبطة فى الواقعة بنفس طريقة ارتباطها فى الاعتقاد. ويكون الاعتقاد كاذباً إذا كانت الحدود فى الواقعة مرتبطة بطريقة

أخرى غير طريقة ارتباطها في الاعتقاد. وفي مثالنا "يعتقد محمد أن فاطمة تحب علياً"، يكون الاعتقاد كاذباً إذا كان عليّ هو الذي يحب فاطمة أو إذا كانت فاطمة شخصية خيالية.

عندما كانت الحرب العالمية الأولى ترسل نذرها إلى الأرض، كان فتجنشتين يضع فلسفته المعروفة باسم الذرية المنطقية والتي ارتبط فيها برسل فيما بعد. وأكد الأثنان على نظرية التناظر في الصدق في صورة مختلفة عن صورة نظرية التناظر التي اقترحها مور ورسل من قبل. ولا تزال القضايا الصادقة هي القضايا التي تناظر الواقعة، ولكن تصور الواقعة يختلف بعض الشيء. وحتى عام 1918 كان رسل يتمسك بأن الوقائع كائنات دنيوية من نوع ما، وفي عام 1924 توصل إلى نتيجة بالاتفاق مع فتجنشتين نقول: "الرمز بالنسبة لواقعة ليس اسماً ... والطريقة إلى إضفاء المعنى على واقعة هو تقريرها، والطريقة إلى إضفاء للمعنى على الشيء البسيط هو تسميته".⁽²¹⁾ والقول إن القضية تناظر الوقائع لا يعنى القول بوجود وقائع، وإنما يعنى القول بوجود أشياء عندما نقول عنها إنها موجودة. واللغة هي مفتاح فهمنا للعالم، وأحياناً تكون القفل الذي يمنعنا من هذا الفهم. وتنشأ كثرة كثيرة من مشكلاتنا الفلسفية نتيجة تضليل الصور اللغوية لنا. فنظن خطأ أن الأشياء غير الواقعية واقعية لأن اللغة توحى بأنها موجودة، ونحقق أيضاً في إدراك الملامح المهمة في العالم التي يتعذر تكييفها من الناحية اللغوية. ولكي نتفادى هذه الصعوبات لابد من أن نفهم اللغة التي نستعملها، ولابد من أن نصطنع طرقاً لتحسينها إذا اقتضى الأمر ذلك. وهذا ما فعله رسل عندما طور بنية لغوية تتطابق مع العالم وتجيز لنا رسمه أو تصويره بطريقة دقيقة كأشد ما تكون الدقة. فالهدف العام للذرية المنطقية بوصفها طريقة للفلسفة هو تطوير جهاز لغوي أفضل يملك وحدات ذرية ومركبات من الوحدات التي ترتبط فيما بينها بطريقة لها نفس بنية العلاقات الداخلية للأشياء الواقعية والمركبات من الأشياء الواقعية في العالم.⁽²²⁾

وفى محاولة لتطوير هذه الآراء وضع فتجنشتين في كتابه "رسالة منطقية

فلسفية" 1921 صورة من نظرية التناظر في الصدق، تعرف أيضاً باسم "نظرية الصورة في المعنى" picture theory of meaning. وكان الهدف الذي تتوق إلى تحقيقه هو فهم العلاقة بين اللغة والعالم. والقضايا الصادقة وفقاً لنظرية الصورة هي السنى ترسم لنا صورة صحيحة عن العالم الذى تصوره. وتسير نظرية فتجنشتين فى خطين متوازيين يمثل أحدهما تحليل بنية العالم، ويمثل الآخر تحليل بنية اللغة. ويبدأ بتحليل العالم فيقول: (23)

1 العالم هو كل هذا الواقع.

1.1 العالم هو مجموع الوقائع، وليس مجموع الأشياء.

1.2 العالم ينحل إلى وقائع.

2 إن ما هو واقع، أي الواقعة، هو وجود حالات الواقع.

2.01 حالة الواقع (حالة الأشياء) هي مجموعة موضوعات (أشياء).

وواضح من هذه النصوص أن العالم لا يتألف من أشياء، وإنما من وجود مجموعة مترابطة من الأشياء. ولو قلنا إن العالم مؤلف من أشياء فقط، لجاز أن نفهم أن الأشياء توجد بلا رابط، ولكن الذى يؤكد عليه فتجنشتين هنا أن العالم ليس مؤلفاً من مجرد أشياء، وإنما من أشياء تتربط بعضها مع بعض بترتيب معين. والقول إن العالم ينحل إلى وقائع لا يعنى أن الوقائع كائنات من نوع غريب، وإنما يعنى أن الوقائع مجموعات مترابطة من الأشياء.

ذهب فتجنشتين فى تحليله للعالم إلى أنه مؤلف من مجموعة مترابطة من الوقائع، ورأى أن اللغة هي مجموعة من القضايا، وأن القضية رسم أو صورة للواقعة، وأقام بذلك نوعاً من التماثل بين بنية اللغة وبنية للعالم. يقول فتجنشتين: (24)

2.1 إننا نكون لأنفسنا صوراً للوقائع.

2.12 الصورة نموذج للواقع.

2.21 الصورة قد تتفق مع الواقع وقد لا تتفق، وبهذا تكون الصورة إما صادقة أو كاذبة.

2.224 من المستحيل أن نعرف من الصورة وحدها ما إذا كانت صادقة أو كاذبة.

4.01 القضية صورة للواقع.

القضية نموذج للواقع كما نتخيله.

4.05 الواقع يقارن بالقضايا.

4.06 يمكن أن تكون القضية صادقة أو كاذبة فقط بمقتضى كونها صورة للواقع.

وهكذا يحل فتجنشتين العالم إلى وقائع مركبة تتحل بدورها إلى وقائع بسيطة، والوقائع البسيطة لا يمكن تحليلها إلى وقائع أبسط منها لأنها لا تتطوى على وقائع أخرى، وتسمى بالوقائع الذرية، وقوام الواقعة الذرية مجموعة من الأشياء. وفى اتجاه مسائل يحل فتجنشتين اللغة إلى قضايا مركبة، والقضايا المركبة تتحل إلى قضايا بسيطة. ولكن كيف تصور القضية واقعة؟

الجواب على هذا السؤال هو أن القضية فى اللغة تصور واقعة فى العالم استناداً إلى وجود تماثل فى تركيب كل منهما. وقد يعترض الإنسان بأن القضية ليست صورة للواقعة لأن الصورة العادية تبدو مثل ما تصوره أما القضية فلا تبدو مثل الواقعة. والشئ الذى يجب الانتباه إليه هو أن التماثل التركيبى فى القضية والواقعة ليس مسألة بنية جملة، والسبب فى ذلك أن القضية الواحدة يجوز التعبير عنها بجمل مختلفة مثل:

1- كسر محمد الزجاج.

2- لتكسر الزجاج من قبل محمد.

وتستطيع الجملة الواحدة أن تعبر عن قضايا مختلفة، فالجملة "إنها تمطر" يمكن أن تعبر عن قضية صادقة في الصباح وقضية كاذبة في المساء. ولذلك بلغت فتجنشتين أنظارنا إلى أن الشيء الذي يحفل به هو البنية المنطقية logical structure لعلاقات المعنى. والقضية لا تكون صورة عالية، أى مكانية، للواقعة التى تمثلها، وإنما هى بالأحرى "صورة منطقية" logical picture.

ولكى تكون القضية صورة منطقية للواقعة، يجب أن تتوافر عدة شروط:

1- يجب أن تملك القضية نفس بنية الواقعة.

2- يجب أن ترتبط عناصر البنية المنطقية للقضية بنفس طريقة ارتباط عناصر الواقعة.

3- يجب أن يناظر كل عنصر من عناصر القضية عنصراً من عناصر الواقعة.

ولسناخذ مثلاً يوضح هذه الشروط. تأمل القضية "أحمد ضرب محمداً" تجد أنها تتألف من أربعة عناصر هى: أحمد ومحمد وعلاقة الضرب وترتيب الكلمات فى القضية. وعنصر "الترتيب" هذا مهم لأنه هو الذى يضيف للمعنى على القضية. انظر إلى الصيغتين: "القطعة على الحصير" و"القطعة الحصير على" تجد أنهما يحتويان على نفس الكلمات، ومع ذلك فإن الذى جعل الأولى ذات معنى هو ترتيب الكلمات ونظمها بطريقة معينة، والافتقار إلى هذا الترتيب جعل الثانية خالية من المعنى. ويؤكد فتجنشتين على هذه الفكرة بقوله: "ليست القضية خليطاً من الكلمات (كما أن القطعة الموسيقية ليست خليطاً من النغمات)".⁽²⁵⁾ وتتألف الواقعة من أربعة عناصر أيضاً هى شخص أحمد وشخص محمد وحادثة الضرب وتركيب هذه العناصر، بمعنى أن أحمد هو الذى يضرب محمداً وليس العكس. وكل عنصر من عناصر القضية يناظر عنصراً من عناصر الواقعة. والعلاقة بين بنية القضية وبنية الواقعة هى علاقة واحد بواحد. القضية الصادقة إذن هى القضية التى تستسخ بنية الواقعة التى تصورها استساخاً حسناً. والقضية الكاذبة هى ترتيب غير موجود لأشياء موجودة.

4 - 2 اعتراضات على نظرية التناظر

تبين لنا مما أسلفناه أن نظرية التناظر تقوم على فكرة يسيرة نقول بوجود علاقة تناظر بين حامل الصدق والواقع. ولكن النظرية برغم وضوحها وبساطتها تعرضت لانتقادات كثيرة بحجة أنها غامضة وتدعى أشياء يتعذر تفسيرها بطريقة معقولة. ويجوز تقسيم الاعتراضات على هذه النظرية إلى ثلاثة أنواع:

1- الاعتراض على حوامل الصدق التي تقبلها النظرية مثل الاعتقادات والقضايا والجمل. وقد ناقشنا في الصفحات السابقة بعض الصعوبات التي تواجه حوامل الصدق.

2- الاعتراض على أجزاء الواقع التي تناظر حوامل الصدق مثل الوقائع أو حالات الواقع (أو سير الأحوال) على أساس أن هذه الأشياء لا تصلح كنظائر لحوامل الصدق.

3- الاعتراض على علاقة التناظر التي تفترضها النظرية لعدة أسباب منها أن هذه العلاقة ملغزة أو لم تفسرها النظرية تفسيراً واضحاً أو أن العلاقة لا وجود لها أصلاً.

وسنركز فيما يلي على الاعتراضين الثاني والثالث

* اعتراضات على الوقائع

** الاعتراض الأول

إذا عدنا إلى صيغة تعريف الصدق وفقاً لنظرية التناظر وهي:

(س) تكون صادقة إذا كانت (س) تناظر واقعة ما.

(س) تكون كاذبة إذا كانت (س) لا تناظر أية واقعة.

وجدنا أن هذا التعريف ينطبق على العبارات الداخلة في مجال الإدراك

الحسى العادى، ومجال العلم أيضاً، ولكنه يخفق إخفاقاً شديداً فى مجالات أخرى مثل الأخلاق والمنطق والميتافيزيقا والجمال وغيرها. ويسلم صاحب هذا الاعتراض بالحقائق الأخلاقية moral truths، ولكنه يحتج على صاحب التناظر بأن الواقع لا يحتوى على وقائع أخلاقية moral facts.

ويجوز الرد على هذا الاعتراض بطريقتين:

1- الطريقة الأولى هى التمسك بالنزعة غير المعرفية non cognitivism - كما هو الحال عند الوضعية المنطقية - القائلة إن عبارات الأخلاق والجمال والميتافيزيقا تمثل استعمالات غير معرفية للغة بمعنى أنها لا تخبر شيئاً عن الواقع يمكن الحكم عليه بالصدق أو الكذب، ولا تزيد هذه العبارات على أن تكون من الأوامر أو الانفعالات التى تضطرب بها نفس المتكلم ولا يمكن التحقق من صدقها أو تقويمه. وهذا الرد ضعيف فى رأينا لأنه يضيق مجال القضايا العلمية ويحصره فى إطار القضايا التجريبية الفيزيائية. وهو تضيق ليس له ما يسوغه.

2- الطريقة الثانية هى النزعة الردية reductionism ونقول إن حقائق الأخلاق والجمال وغيرها يمكن ردها إلى مجال آخر لا يثير مشكلات. فحقائق الأخلاق تناظر الوقائع الاجتماعية والسلوكية للأفراد فى المجتمع. وما أصدق رسولنا الكريم فى قوله [الدين المعاملة]. وهنا نجد تجلياً عظيماً ورداً جميلاً لما هو ميتافيزيقى وأخلاقي إلى الفعل. وفى مجال المنطق والرياضيات يجوز رد الحقائق المنطقية والرياضية إلى وقائع لغوية. فالحقائق المنطقية تناظر وقائع تتعلق بالمواضيع اللغوية على أساس أن الصدق فى المنطق والرياضيات هو صدق مواضعة أو اصطلاح. وتستطيع أن تلمس النزعة الردية عند أنصار السلوكية السيكلوجية والفلسفية، وعند الوضعية المنطقية أيضاً.

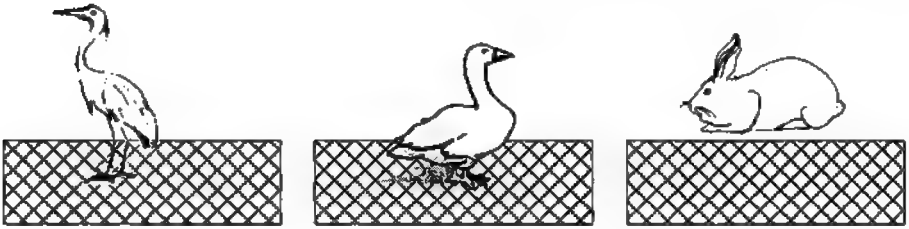
**** الاعتراض الثانى**

عندما تقرر نظرية التناظر أن حامل الصدق يكون صادقاً عندما يناظر

واقعة فى العالم، فسوف تلتزم بأنواع غريبة من الوقائع التى تثير مشكلات من الناحية الانطولوجية مثل الوقائع العامة (كل السموم قاتلة) والوقائع السالبة (الأستاذ لم يحضر اليوم)، والوقائع الشرطية (إذا كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود)، والوقائع الانفصالية (المولود إما أن يكون ذكراً أو أنثى)، ونحو ذلك.

وهذا الاعتراض أقلق رسل فى دراسته "فلسفة الذرية المنطقية" التى نشرت ضمن كتابه "المنطق والمعرفة". هل يحتوى العالم على وقائع سالبة negative facts؟ هل الجملة "الملكة ليست صلعاء" صادقة بمقتضى تناظرها مع واقعة سالبة خاصة، أم أنها صادقة فقط بمقتضى افتقارها إلى التناظر مع أية واقعة موجبة؟ (26)

خذ مثلاً آخر الجملة "الأرنب ليس فوق الحصير"، وانظر فى الموقف الذى تصوره هذه الجملة. وفكر فى المواقف الآتية:



إن الجملة "الأرنب ليس فوق الحصير" جملة ذات معنى، ومعنى الجملة وفقاً لنظرية التناظر أو الصورة هو الموقف الذى تشير إليه. فهل هناك موقف واحد تصوره هذه الجملة؟ الجواب لا، بل هناك مواقف كثيرة ممكنة يستطيع المرء أن يتخيلها ولا يكون فيها الأرنب فوق الحصير. فقد يكون بجوار الحصير، أو فى الحظيرة أو فى فناء المنزل، أو فى الحديقة، وقد يكون غير ذلك تماماً كما هو الحال فى الموقفين (2) و(3). ويستعذر على المرء أن يثبت واحداً من هذه الاحتمالات ويمحو الاحتمالات الأخرى.

** اعتراضات على علاقة التناظر

1- تقدم نظرية التناظر علاقة التناظر أو علاقة التصوير picturing relation على أنها تشابه تام بين الأصل والصورة أو الواقعة والقضية. ولكن القضايا أو الجمل أو أى حوامل أخرى للصدق لا تشبه أى شيء فى العالم اللهم إلا حوامل صدق أخرى. وهذا النقد يذكرنا بنقد باركلى لفكرة "الفكرة" عندما يقول إن الفكرة لا تشبه شيئاً آخر إلا الفكرة.

2- هناك قضايا تتحدث عن الماضى أو المستقبل، كيف نستطيع أن نفهم علاقة التناظر الخاصة بها فى إطار العالم الفيزيائى؟

3- العبارات الميتافيزيقية أو الدينية الصادقة مثل "الروح خالدة" تمثل صعوبة أمام علاقة التناظر. ماذا عساها أن تكون علاقة التناظر لهذه العبارات؟ ألا يمكن القول هنا إن هذه العلاقة لا وجود لها؟

4- ونقف العبارات غير الواقعية counterfactual statements والعبارات المعيارية normative عقبة أخرى أمام علاقة التناظر.

تأمل العبارات التى تدور حول ما سيحدث فى موقف غير واقعى. خذ العبارة "إذا أصبحت رئيساً لفلسطين، فسوف تكون مشهوراً"، تجد أنها عبارة صادقة، ولكن من الصعب أن تحدد أى واقع تناظره العبارة. وهناك أيضاً عبارات صادقة حول ما يجب أن يكون على خلاف ما هو كائن. وتسمى هذه العبارات معيارية. على سبيل المثال، "يجب عليك مساعدة الشخص الذى تكون حياته مهددة إذا كنت تستطيع ذلك، وإذا كانت مساعدتك له لا تهدد حياتك الخاصة" تبدو عبارة صادقة. ولكن من الصعب إدراك الواقع الذى تصوره أو تناظره هذه العبارة. إن كثيراً من العبارات الصادقة المركبة يبدو أنها لا تناظر مباشرة على الأقل أى جانب فى العالم. (27)

وهناك من يرى أننا نستطيع أن نتفادى المشكلات المتعلقة بفكرة التناظر إذا

قدمنا صياغة لتعريف الصدق لا تركز على أى تصور محدد للتناظر. يمكن أن نعرف العبارة الصادقة ببساطة على أنها أية عبارة يكون ما تقرر أنه واقع هو الواقع حقاً. وزعمنا غير الواقعى والمعيارى يكون صادقاً إذا كان ما يقرر أنه واقع هو الواقع. وهذه الصورة البسيطة لتعريف التناظر للصدق، والتي تنفادى أية فكرة محددة عن التناظر تشبه زعم أرسطو أن من الصدق، مثلاً، القول عما يوجد (الواقع) إنه يوجد (الواقع).⁽²⁸⁾

ولكن هذه المحاولة لفهم التناظر تعد هروباً من حل مشكلاته، ناهيك عن أنها تعود إلى أبسط صور التناظر التي تفكر إلى تحديد لعلاقة التناظر وأجزاء العالم التي تناظرها العبارات أو الاعتقادات.

5. نظرية الاتساق: تمهيد

إن الصعوبات التى واجهت نظرية التناظر، والتى انصب معظمها على علاقة التناظر ذاتها أو على الوقائع التى تناظر حوامل الصدق، دفعت بعض الفلاسفة إلى البحث عن تعريف مختلف للصدق لا يرتبط بشيء خارجى يقع بعيداً عن حامل الصدق. وكانت أهم المحاولات هى تعريف الصدق فى حدود علاقة معينة بين القضايا وهذه العلاقة هى الاتساق coherence. ونقول نظرية الاتساق فى صيغة موجزة: تكون القضية صادقة إذا كانت تتسق مع فئة محددة من القضايا وتكون كاذبة إذا لم تتسق معها. وجرت عادة الفلاسفة على النظر إلى نظريتي التناظر والاتساق على أنهما النظريتان التقليديتان الأساسيتان المتنافستان فى الصدق. وإذا كانت نظرية التناظر قد ضربت بحذورها فى الفلسفة القديمة كما وجدناها عند أفلاطون مثلاً، فإن نظرية الاتساق تجد ما يبشر بها فى كتابات كانط عندما انتقد فكرة مطابقة الفكر للأشياء. وكان رأى عند كانط أن الحدس البشرى أو العقل النظرى لا يمكن أن يدرك الواقع النوميى noumenal reality أى الشيء فى ذاته Ding an Sich، ومن ثم يأتى الشك فى وجود تناظر بين إدراك

العقل للأشياء فى ناحية، والأشياء ذاتها من ناحية أخرى. ولكى نفهم هذه النقطة، يحسن بنا أن نقدم بين يديها شرحاً يسيراً. يفرق كانط بين عالمين: عالم الظواهر appearances (or phenomena) وهو العالم الفيزيائى المحسوس وعالم الأشياء فى ذاتها things-in-themselves (or noumena) وتمثله قضايا الميتافيزيقا مثل الله والنفس والعالم، وفى مقدور العقل البشرى النظرى أن يدرك عالم الظواهر ويصدر عليه أحكاماً يقينية، ولكنه يعجز عن إدراك عالم الأشياء فى ذاتها. إن المعرفة عند كانط تتحل إلى جانبين: انطباعات حسية ومقولات ومبادئ عقلية، ولا يكفى أى جانب من الجانبين بمفرده لتكوين معرفة، وسر ذلك أن الانطباعات الحسية من غير مقولات عقلية عمياء، والمقولات والمبادئ العقلية من غير انطباعات حسية فارغة. ويمكن التفكير فى عالم الأشياء فى ذاتها ولكن يتعذر على العقل النظرى معرفتها بالفعل، إذ لا يمكن معرفة القضايا الداخلة فى عالم الشيء فى ذاته عن طريق الانطباعات الحسية لأن هذا العالم يتجاوز عالم الحس، ولا يمكن معرفتها عن طريق المبادئ العقلية لأن هذه المبادئ من غير انطباعات حسية فارغة.

وطالما أن عالم الشيء فى ذاته صعب المنال للعقل البشرى، فلا مجال للقول بالتناظر بين إدراك العقل للأشياء والأشياء ذاتها. وارتبطت نظرية الاتساق فى صورها المبكرة ارتباطاً وثيقاً بالفلسفة المثالية. ولكنها حظيت فى صورتها المتأخرة بتأييد من أنصار الفلسفة التجريبية أيضاً. وفى الفلسفة المثالية نجد أن البيت الذى ترعرعت فيه نظرية الاتساق هو الفكر العقلانى rationalist thought كما تجسد فى فلسفة ليننتز وسبينوزا وهيجل وبرادلى وتوماس هل جرين وبراند بورانكييت وجوزيا رويس وبراند بلانشارد. أما نظرية الاتساق فى صورها المتأخرة فنجدتها واضحة فى الفلسفة التجريبية كما هو الحال عند بعض أنصار الوضعية المنطقية مثل اوتو نيورات وكارل همبل. ومن أواخر الفلاسفة الذين دافعوا عن الاتساق الفيلسوف الأمريكى المعاصر نيقولا ريشر فى كتابه "نظرية الاتساق فى الصدق" 1973.

وتختلف نظرية الاتساق في الصدق عن نظرية التناظر في مسألتين: تدور الأولى حول العلاقة بين القضايا وشروط صدقها truth conditions، وتتعلق الثانية بشروط الصدق. إذا نظرنا إلى المسألة الأولى، وجدنا أن نظرية التناظر تقوم على علاقة التناظر، على حين تركز نظرية الاتساق على علاقة الاتساق. وإذا تناولنا المسألة الثانية، وجدنا أن نظرية التناظر تقول إن شروط صدق القضايا تكمن في أشياء خارج القضايا وهي وقائع العالم الخارجى، على حين تؤكد نظرية الاتساق على أن شروط صدق القضايا تتوقف على القضايا الأخرى. ومن هنا نفهم محاولة أنصار الاتساق لتعريف الصدق بأنه يكمن في علاقة اتساق بين أعضاء فئة القضايا أو الاعتقادات.

والحق أن فكرة الاتساق لم تحظ بتعريف دقيق يكشف عن طبيعتها وينال قبول جميع الفلاسفة الذين ساقوا الحجج في تأييدها وتدعيمها. فترى الاتساق يفهم أحياناً على أنه التماسك بين فئة القضايا، ويفهم أحياناً أخرى على أنه اللزوم المنطقي الدقيق بين نسق من القضايا، ومن هنا تتخذ نظرية الاتساق صوراً متنوعة تختلف فيما بينها تبعاً لاختلاف زوايا النظر واختلاف العصر أيضاً. فالتناول الميتافيزيقي للاتساق يختلف عن التناول الاستمولوجي له. ونظرية الاتساق التي قدمها برادلى ليست هي النظرية التي طرحها نيورات. والشئ الذى لا ريب فيه أن الأفكار والنظريات مثل الكائنات الحية تبدأ مثلما تبدأ الأجنة ضئيلة دقيقة ثم تتطور كلما تناولتها العقول بالتحليل والتمحيص، وكلما أضافت إليها أبعاداً جديدة واستخرجت منها نتائج لم تكن معروفة من قبل.

ولم يكن غريباً والحال هكذا أن يقال إن قصارى ما يمكن قوله في تعريف الاتساق إن فئة من القضايا أو الاعتقادات ينظر إليها على أنها متسقة إذا (29):

1- كان كل عضو في الفئة متسقاً مع أية فئة فرعية من الأعضاء الآخرين.

2- لزم كل عضو في الفئة عن كل عضو من الأعضاء الآخرين على

انفراد وفقاً لبعض نظريات الاتساق.

5-1 معنيان للاتساق

الاتساق بوصفه تماسكاً

الاتساق بوصفه لزوماً منطقياً

كانت الصور المبكرة من نظرية الاتساق تنظر إلى الاتساق على أنه تماسك consistency. وكانت هذه الصور تقول إن القضية تتسق مع فئة معينة من القضايا إذا كانت متماسكة معها. ولكن هذا المعنى للاتساق واسع وفضفاض ويفضى إلى نتائج غير مقبولة. هب أن قضيتين لا تنتميان إلى فئة معينة، ويمكن أن تتماسك هاتان القضيتان مع فئة معينة من القضايا ومع ذلك لا تتماسك إحدهما مع الأخرى. إذا سلمنا بأن الاتساق هو مجرد تماسك بين أجزاء فئة من القضايا، جاز لنا القول إن هاتين القضيتين صادقتين نظراً لتمامسكهما مع فئة معينة، وهذا غير صحيح.

ولم يكن غريباً إذن أن تأتى الصور المتأخرة من نظرية الاتساق وتقرر أن الفهم المعقول لعلاقة الاتساق يجب أن يستعين بفكرة اللزوم entailment فى معناه الواسع أو اللزوم بمعناه المنطقى الدقيق strict logical implication. ونستطيع القول إن القضية تكون متسقة، بالمعنى العام للزوم، مع فئة من القضايا إذا كانت تلزم عن أعضاء هذه الفئة وترتبط بها بعلاقة اعتماد متبادل. أما الاتساق بمعنى اللزوم المنطقى الدقيق فمؤداه أن القضية تتسق مع نسق من القضايا الأخرى إذا كانت تلزم لزوماً منطقياً عن هذا النسق أو تستلزم فئة فرعية من هذا النسق. وفى هذه الحالة لا توجد قضية جزئية داخل النسق يمكن أن تكون كاذبة بينما بقية القضايا صادقة، ولا يمكن لأية قضية أن تكون صادقة من دون صدق كل القضايا. وينظر أصحاب نظرية الاتساق إلى أنساق الرياضيات والمنطق بوصفها نماذج الاتساق المتسقة المنتجة للصدق.

2-5 الحجج المؤيدة لنظريات الاتساق

يمكن فهم نظرية الاتساق وتفسيرها كأحسن ما يكون التفسير في السياق الفلسفي الأرحب الذي ظهرت فيه. سلك الفلاسفة طريقتين أساسيتين لتفسير نظرية الاتساق والدفاع عنها، فالرواد الأوائل للاتساق اتخذوا من الاعتبارات الميتافيزيقية أساساً للاتساق، أما أنصار الاتساق في العصر الحديث وفي وقتنا الحالي فيتخذون من الاعتبارات الاستمولوجية والدلالية أساساً لنظرية الاتساق. وعلى هذا النحو تسيّر الحجج المؤيدة للاتساق في طريقتين: الأولى ميتافيزيقى والثانى استمولوجى.

1- الطريق الميتافيزيقى إلى نزعة الاتساق

أسلفنا الإشارة إلى أن الصور المبكرة من نظرية الاتساق ارتبطت بالفلسفة المثالية بقدر ما ظهرت فى كتابات ليننتز وسبينوزا وكانط وفشنة وهيجل وبرادلى، وانتهى هؤلاء المثاليون إلى نظرية الاتساق عن طريق موقفهم الميتافيزيقى.

نظر المثاليون بعد كانط إلى الواقع، أو على الأقل الواقع القابل للمعرفة، على أنه عقلى أو مثالى. والواقع لا يعتمد على العقول، إذ العقول لا تزيد على أن تكون جزءاً من الواقع. ومع ذلك فكون الواقع عقلياً يعنى أنه قابل للتفكير فيه عن طريق العقل. وبالفعل طالما اعتبر الواقع كلاً مترابطاً، فلا بد من أن يكون سهل المنال من حيث المبدأ للعقل المنطقى. وطالما أننا لا نملك العلم الكلى، فإن كل ما نعرفه لا يزيد على أن يكون جزءاً من الواقع. وهناك أجزاء أخرى من الواقع ربما لا تكون معروفة أبداً لأى شخص، ولكن هذا لا يؤثر فى حقيقته من ناحية، ولا يستلزم وجود واقع يتجاوز إمكانية العقل فى الوصول إليه من ناحية أخرى. وهذا الجزء من الواقع الذى نستطيع معرفته ليس جزءاً منفصلاً وإنما هو جزء وحسب، وهو ناقص ولا يمكن أن يعتمد على ذاته ميتافيزيقياً أو استمولوجياً. وإذا بحثنا فى قلب الفلسفة المثالية، وجدنا تصوراً مؤداه أن الشيء هو ما يوجد فقط فى علاقة مع بقية الكون، وأى تغيير فى أى جزء من نسيج الكون بطريقة ما وبدرجة ما يغير كل شيء آخر.

وهذا هو مذهب العلاقات الداخلية doctrine of internal relations، وتبعاً له فإن كل علاقات الشيء بكل شيء آخر تكون جوهرية لطبيعته. (30)

كان برادلى، على سبيل المثال، متهماً بإثبات أن الواقع كل متسق وموحد ويسميه المطلق absolute وأى شيء يقال عن أجزاء الكل يمكن أن يكون صادقاً صدقاً جزئياً على أفضل الفروض. وإذا بحثنا جزءاً من الكل أو جانباً منه فقط، فربما نبلغ درجة من الصدق. ولكن طالما أننا ندرك فى كل حالة أجزاء من الكل عن طريق المظاهر appearances - والتي يفدها التناقض على خلاف الحقيقة reality (المطلق)، فإن هذا الفهم الجزئى للصدق لن يكون مقنعاً. ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ أنه إذا كان برادلى على صواب فى التمسك بأن المظاهر خادعة جزئياً على الأقل بسبب التناقض، فإن المعرفة (ومن ثم الصدق) لا تملك أساساً راسخاً فى أحكام الإدراك الحسى. وهذا هو ما يجعل برادلى عقلانياً من ناحية المنهج: إذا أنكر المرء اعتبار الخبرة الحسية أساساً للمعرفة، واعتقد بدلاً من ذلك أن الاستنباط - وهو الاستدلال العقلى rational inference - يقودنا بمفرده إلى الصدق المتعلق بالواقع (كما فعل أفلاطون وليننتز وسبينوزا وهيجل وبرادلى نفسه) فإن نظرية الاتساق فى الصدق هى المقوم الأساسى فى الاستمولوجيا لدى هذا المرء. وسر ذلك أن المعيار الوحيد بالنسبة لصدق قضية تقرر اعتقاداً فى سياق نسق استنباطى من الاعتقادات هو ما إذا كانت القضية متسقة مع هذا النسق. ولا توجد إشارة إلى أجزاء متميزة من الواقع يجوز التفكير فيها عند افتراض الاستمولوجيا العقلية، ومن ثم لا توجد علاقة تناظر يمكن الاستشهاد بها للحصول على فكرة الصدق بالنسبة للقضايا. (31)

ولعلك تلاحظ معى أن هنالك اختلافاً جوهرياً حول فهم أنصار نظرية التناظر وأنصار نظرية الاتساق للواقع. فالواقع عند أصحاب نظرية التناظر متميز انطولوجياً من الاعتقادات والقضايا التى تدور حوله، أما أصحاب الاتساق من المثاليين فيرون أن الواقع مثالى فى طبيعته، وأنه شيء أشبه ما يكون بمجموعة

من الاعتقادات. ومن ثم يرى القائلون بالتناظر أن الاعتقاد متميز انطولوجياً من شروط صدقه، أى متميز من الوقائع والأحداث، أما أنصار الاتساق فينكرون وجود التمييز بين الاعتقادات وشروط صدقها. ويقررون أن الاعتقاد يكون صادقاً لأنه يتسق مع الاعتقادات الأخرى ولا يكون صادقاً لأنه يناظر شيئاً آخر غير الاعتقاد.

2- الطرق الاستمولوجية إلى نزعة الاتساق

هل الافتراضات الميتافيزيقية ضرورية لنظرية الاتساق؟ غض الأنصار المعاصرون الطرف عن الحجج الميتافيزيقية لتأييد الاتساق، واتجهوا بدلاً من ذلك إلى تأييدها عن طريق الحجج الاستمولوجية. نجد ذلك واضحاً عند بلانشارد، ثم توارت هذه الحجج الميتافيزيقية بصورة كبيرة نتيجة للتحويل الفلسفى الذى حدث فى القرن العشرين نحو الفلسفة التجريبية فتولدت نظرية الاتساق عند بعض أنصار الوضعية المنطقية نتيجة لاعتبارات استمولوجية أيضاً.

سعى بلانشارد فى كتابه "طبيعة التفكير" 1939 إلى البرهنة على أن نظرية الاتساق فى التسويغ coherence theory of justification تؤدي إلى نظرية الاتساق فى الصدق coherence theory of truth، وأن قبوله للنظرية الأولى يدفعه إلى قبول الثانية. ولننظر أولاً فى الأسباب التى حملته على قبول النظرية الأولى، ثم نتحول بعد ذلك إلى أسباب اقتناعه بالنظرية الثانية.

لو قلنا إن الواقع شئ خارجى بالنسبة لعقولنا، ما وجدت نظرية التسويغ سبيلها إلى العمل، وما كان فى مقدورنا أن نعرف الأشياء حقاً، وسوف ينتهى بنا المطاف إلى قبول النزعة الشكية skepticism. وفى هذا المعنى يقول بلانشارد: "إذا تصورنا أن الفكر والأشياء يرتبطان ارتباطاً خارجياً فقط، فإن المعرفة حظ". (32)

والسبيل إلى تفادى الوقوع فى النزعة الشكية هو التسليم بأن الأفكار فى عقولنا ليست متميزة تماماً من الأشياء التى نفكر فيها فى العالم. عندما أفكر فى الكتاب الذى أمامى مثلاً، فأنا أملك بالفعل كتاباً فى عقلى فى حالة غير متطورة.

"إن التفكير في الشيء هو الحصول على هذا الشيء نفسه بدرجة ما داخل العقل. والتفكير في اللون أو الانفعال هو امتلاكهما داخلنا والذي إذا كان متطوراً ومكتملاً سوف يطابق نفسه بالشيء". (33)

والذي يجعل طبيعة الأشياء مقبولة لدى العقل هو أنها تشكل نسقاً متكامل فيه الأشياء اعتماداً على العلاقات الداخلية فيما بينها. وبإيجاز العالم منسق، والأفكار في عقولنا ليست متميزة من الأشياء في العالم، ويلزم عن ذلك أن اعتقاداتنا تكون صادقة بقدر ما تكون متسقة.

والطريق الاستمولوجي الآخر إلى نزعة الاتساق يعتمد على الفكرة القائلة إننا لا نستطيع أن نقف بعيداً عن فئة اعتقاداتنا ونقارن القضايا بالحقائق الموضوعية. وسلك هذا الطريق بعض فلاسفة الوضعية المنطقية مثل أوتو نيورات وكارل همبل.

إن الفهم الصحيح لنزعة الاتساق الوضعية يتطلب منا أن نعود إلى الخلاف الذي دب بين الوضعيين بعد أن وقعوا تحت تأثير "رسالة" فتنشتين. أوضحنا فيما أسلفنا أن "الرسالة" قدمت نظرية التناظر، وقبلها الوضعيون المنطقيون قبولاً عاماً، ولكن نظراً لاختلاف الاعتبارات التي جعلت فتنشتين يطرح التناظر في "الرسالة" عن الاعتبارات التي دفعت الوضعيين إلى قبول هذه النظرية، فقد انتهى الأمر إلى اختلاف بينهم. كانت الاعتبارات لدى فتنشتين منطقية لغوية، أما الاعتبارات لدى الوضعية المنطقية فكانت إبستمولوجية في المقام الأول.

نظرت الوضعية المنطقية إلى وظيفة الفلسفة على أنها التحليل المنطقي لقضايا العلم. وسعى الوضعيون المناطقة من خلال هذا التحليل إلى فهم أسس المفاهيم والعبارات العلمية، وانتهى بهم هذا السعى إلى تقديم مفهوم العبارات الأساسية basic statements أو جمل البروتوكول protocol sentences. ورأى كارناب في كتابه "وحدة العلم" أن العبارات الأساسية هي العبارات التي تشير إلى المعطى الحسى وتصف خبرة مباشرة، ولا تحتاج إلى تسويغ وتصلح كأساس لبقية

عبارات العلم. يقول كارناب: "أبسط الجمل في لغة البروتوكول protocol language هي جمل البروتوكول، أعنى الجمل التي لا تحتاج بذاتها إلى تأييد ولكنها تصلح كأساس لجميع الجمل الأخرى في العلم". (34)

وسار موريس شليك في نفس الاتجاه، ونظر إلى جمل البروتوكول على أنها تشكل نقطة اتصال ثابتة بين المعرفة والواقع. وطالما أن النظرية والواقع في اتصال مباشر في هذه العبارات، فإنها عبارات يقينية لا يدنو منها أى شك. (35)

ولكن إذا كانت العبارات الأساسية حازت يقيناً مطلقاً لأنها في اتصال مباشر مع الواقع، أى صادقة بمقتضى التناظر مع الوقائع، فإن بقية العبارات تستحق الصدق بمقتضى العلاقات مع العبارات الأخرى، وهذا يعنى أن صدقها يقوم على الاتساق وليس التناظر. وهنا يحدث التحول الوضعى من نظرية التناظر إلى نظرية الاتساق، وجاء هذا التحول في المقام الأول على يد نيورات الذى رفض اليقين المطلق للعبارات الأساسية وقال: "لا توجد عبارة تتمتع بالحصانة التى أمر بها كارناب للجمل الأساسية". (36) وطالما أن العبارات الأساسية ليست معصومة من الخطأ، ولا توجد عبارة مستثناة من التعديل، فإن النظر إلى العبارة بوصفها "أساسية" لا يزيد على أن يكون مسألة اصطلاحية، وهذا يعنى استحالة التحقق المباشر من التناظر بين العبارات والوقائع، ويكمن معيار الصدق في العلاقات القائمة بين القضايا.

والرأى عند نيورات أن العلم نسق من العبارات من نوع واحد. ويجوز أن ترتبط كل عبارة بعبارة أخرى أو تقارن بها (من أجل استخراج نتائج من عبارات مترابطة أو نرى ما إذا كانت منسجمة بعضها مع بعض أم لا). ولكن العبارات لا تقارن أبداً "بالواقع" و"بالوقائع". وليس فى مقدور أحد من أولئك الذين يؤيدون الانقسام بين العبارات والواقع أن يقدم تقريراً دقيقاً يوضح الكيفية التى يجوز بها انجاز الانقسام بين العبارات والوقائع بأية حال، وليس فى مقدوره أن يقدم تقريراً يوضح كيف يجوز أن نكتشف بنية الوقائع أو نتحقق منها بأية حال. ومن ثم فإن

هذا الانقسام إن هو إلا نتيجة لميتافيزيقا مضاعفة، وكل المشكلات المرتبطة به هي مجرد مشكلات زائفة. (37)

وطالما أنه لا توجد طريقة تحملنا على قبول جمل البروتوكول المثبتة بصورة قاطعة باعتبارها نقطة بداية الجمل، فإننا نؤلف نسقاً متماسكاً من جمل الملاحظة والجمل النظرية. وفي تطوير هذا النسق وتعديله، نشبه البحارة الذين يجب عليهم تجديد قاربهم في عرض البحر، ولا يحتاجون إلى سحبه إلى الشاطئ لإصلاحه، وهذا يعنى أنه لا توجد نقطة بداية يقينية كما اقترحت جمل البروتوكول، وكل العبارات الداخلة في النسق عرضة للتحقق ويجوز استبعادها إذا اقتضى الأمر ذلك. والمعيار الوحيد لقبول الجمل الجديدة في النسق هو مقارنتها بالنسق لمعرفة ما إذا كانت متعارضة معه أم لا.

ولنت ترى إذن أن الدافع وراء نظرية الاتساق الوضعية هو نفس الدافع وراء نظرية الاتساق عند المثاليين الميتافيزيقيين، ألا وهو استحالة الخروج من الفكر أو اللغة إلى الواقع بطريقة لا يحددها الفكر أو اللغة. وطالما أن علاقة اللغة بالعالم لا تصلح كأساس للصدق، فإن الصدق يكمن في اتساق عناصر اللغة أو الفكر الذى يتجلى فى نسق من الاعتقادات والقضايا المتماسكة والمترابطة فيما بينها.

5-3 اعتراضات على نظرية الاتساق

1- الاعتراض الأول الذى يواجه نظرية الاتساق هو مشكلة الدور. وينشأ الدور إذا عرفنا الصدق فى حدود الاتساق، ثم عرفنا الاتساق فى حدود اللزوم المنطقى الذى يتم تعريفه بصورة نموذجية عن طريق كلمة "صادق":

ق تستلزم ك، إذا استحال أن تكون ك كاذبة فى الوقت الذى تكون فيه ق صادقة.

ويمكن تفادى الوقوع فى التعريف الدائرى للصدق، عن طريق تعريف اللزوم فى حدود فئة من قواعد الاشتقاق مثل:

ق تستلزم ك إذا كان من الممكن اشتقاق ك من ق عن طريق قواعد الاستدلال.

ومن بين قواعد الاستدلال قاعدة إثبات المقدم *modus ponens* القائلة: "من القضية في الصيغة (إذا كانت ق، كانت ك)، والقضية ق، يجوز للمرء أن يشتق القضية ك" وتستطيع أن تضع ذلك في صيغة أخرى:

1- إذا كانت ق، كانت ك، و ق، إذن ك

وهذه الصيغة لا تقتض فكرة الصدق مسبقاً.

ولكن السؤال الآن: لماذا نقبل هذه الاستدلالات الصورية بوصفها محددة للصدق، ولا نقبل الاستدلالات الأخرى المعارضة لها مثل القاعدة القائلة:

2- يجوز للمرء أن يشتق من القضية ق القضية لا ق.

وإذا اعترض المرء بأن هذه القاعدة الأخيرة ليست قاعدة "صحيحة"، فإن السؤال الذى يطرح نفسه هو: ما الذى تملكه القاعدة الأولى ولا تملكه القاعدة الثانية؟

الجواب على هذا السؤال أن القاعدة الأولى تحافظ على الصدق والثانية لا تحافظ عليه. ولكن هذه الإجابة ليست متاحة لصاحب نظرية الاتساق الذى يريد أن يتفادى الدور فى تحليله للصدق، لأنها تعيد الإشارة الضمنية إلى الصدق فى تعريف اللزوم، ومن ثم فى تحليل الصدق. ويبدو أن القائل بالاتساق يتعين عليه أن يعود إلى الزعم بأننا نملك فكرة بدائية غير قابلة للتحليل عن القاعدة الصحيحة للاستدلال، أو يتعين عليه أن يعرف "القاعدة الصحيحة للاستدلال" على أنها القاعدة المقبولة بشكل تقليدى وشائع فى الثقافة الإنسانية، أو يجب عليه أن يعرف الصحة هنا فى حدود قيم أخرى غير الصدق. فاما الاختيار الأول فلا يقنع على الأرجح أولئك الذين يقنعون بأننا لا نملك هذه الفكرة البدائية عن القاعدة الصحيحة

للاستدلال. وأما الاختيار الثاني فيترك القائل بالاتساق بغير طريق لتفسير السبب في أن القواعد المقبولة تقليدياً ناجحة. وأما الاختيار الثالث فربما يكون للتطبيق في نهاية الأمر، ولكنه يواجه صعوبات خطيرة أهمها أن القواعد التي يعتبرها المنطق الكلاسيكي صادقة لا تحافظ بصفة عامة على قيم أخرى غير الصدق. زد على ذلك أن نظرية الاتساق التي لا تنفي من مفهوم اللزوم سوف تكون دائرية، طالما أن كل نظريات الاتساق تعرف الصدق جزئياً في حدود التماسك، وهذا أيضاً مفهوم يمكن تعريفه أيضاً في حدود الصدق: تكون العبارتان (أو أكثر) متماسكتين إذا كانتا صادقتين في الوقت نفسه. (38)

2- الاعتراض الثاني على نظرية الاتساق يتعلق بنسق العبارات التي يجب على العبارة الجديدة أن تتسق معه لكي تكون صادقة. والاحتمالات التي يمكن أن يكون عليها النسق في هذه الحالة ثلاثة هي:

1- نسق كامل من اعتقادات شخص ما.

2- نسق من الاعتقادات المشتركة في ثقافة معينة.

3- نسق من العبارات لا ترتبط بأية اعتقادات لدى الشخص.

خذ الاحتمال الأول، تجد أنك إذا قلت إن العبارات الجديدة تكون صادقة لو اتسقت مع اعتقادات شخص ما، فإن الصدق في هذه الحالة يكون نسبياً إلى الأفراد. وسر ذلك بسيط جداً وهو أن الأفراد يختلفون فيما بينهم في امتلاك أنساق الاعتقادات ومن ثم يختلفون في امتلاك العبارات التي تتسق مع أنساق اعتقاداتهم، وهذه العبارات المختلفة ستكون صادقة. ويمكن أن تتسق عبارة مع نسق من الاعتقادات لدى شخص، ومن ثم تكون صادقة بالنسبة لهذا النسق، على حين تعجز العبارة نفسها عن الاتساق مع نسق من الاعتقادات لدى شخص آخر، ومن ثم تكون كاذبة بالنسبة لهذا النسق. وأنت ترى من هذا كله أن النتيجة التي سوف

ننتهي إليها هي وجهة نظر نسبية في الصدق، وأن نسبية الصدق سوف تعتبر برهان خلف أو الرد إلى المحال (reductio ad absurdum) reduction to absurdity) لهذه الصورة من نظرية الاتساق في الصدق. وبرهان الخلف هو برهان غير مباشر indirect proff على إبطال قضية عن طريق بيان فساد النتيجة اللازمة عنها أو إثبات أن القضية تتضمن شيئاً باطلاً أو محالاً. والنتيجة اللازمة عن هذه الصورة من الاتساق هي نسبية الصدق وهي نتيجة غير مقبولة.

وانظر إلى الاحتمال الثاني لنسق العبارات التي يجب على العبارة الجديدة أن تتسق معه لكي تكون صادقة، وهو نسق من الاعتقادات المشتركة في ثقافة معينة. تجد أن هذا ليس أفضل كثيراً من سابقه لأنه يجعل الصدق نسبياً للثقافات. بعض الثقافات يتكون نسق الاعتقادات فيها على أساس الوحي كما هو الحال في الثقافة الإسلامية. وبعض الثقافات الأخرى يتأسس نسق اعتقاداتها على خبرات إنسانية في ممارسة الحياة والتعامل مع وقائع الطبيعة وظروف المجتمع. ويمكن لهذا النسق الأخير من الاعتقادات أن يكون كاذباً، ولا عجب أن يوجه الناس النقد إلى ثقافتهم الخاصة ويثبتون بالأدلة أنها خاطئة. وطالما أن نسق الاعتقادات الشائع في ثقافة معينة يمكن أن يكون كاذباً، فإن جعل الصدق نسبياً إلى الثقافة لا سبيل إلى قبوله.

والاحتمال الثالث الذي يتخذه نسق العبارات الصانع للصدق هو أن يكون هذا النسق مستقلاً عن اعتقادات أي شخص أو ثقافة. ومن الصعب تحديد ما عساه أن يكون هذا النسق. ولا يستطيع أنصار الاتساق اشتراط أن يكون النسق فئة ملائمة ما من العبارات "الصادقة"، وهم لا يستطيعون ذلك لأنهم يهدفون إلى تقديم تعريف للصدق. (39)

3- الاعتراض الثالث على نظرية الاتساق يقول ربما يوجد، من الناحية النظرية على الأقل، نسقان (أو أكثر) من العبارات كل منهما متسق مع ذاته، ومتماسك بصورة متساوية، ويرتبط ارتباطاً داخلياً عن طريق اللزوم المتبادل، ولكن لا

يتسق أحدهما مع الآخر وإنما يعارضه. فماذا نحن فاعلون إزاء هذين النسقين المتسقين في ذاتهما والمتعارضين فيما بينهما؟ إذا أخذنا نظرية الاتساق بعين الاعتبار، فلا نجد طريقة للفصل بين النسقين والحكم على أحدهما بوصفه صادقاً وعلى الآخر بوصفه كاذباً بسبب إخفاقه في الاتساق مع النسق الأول. وليس في مقدور صاحب نظرية الاتساق أن يقول إن النسق الصادق هو المطابق للواقع، لأن هذا يعنى التماس العون من نظرية التناظر.

6- النظرية البراجماتية في الصدق

الفلسفة البراجماتية pragmatism اسم يطلق على مجموعة من الفلسفات المختلفة فيما بينها ولكنها تشترك في مبدأ عام تلثف حوله، يقول إن معنى الفكرة هو النتائج العملية المترتبة عليها، وإذا لم تترتب على الفكرة نتائج معينة ندركها في خبراتنا فهي فكرة بلا معنى أو هي فكرة زائفة. ويقول مبدأ البراجماتية أيضاً إن الجملة تكون صادقة إذا استطعنا أن نقيم عليها الدليل وأن تكون ذات فائدة أو نفع في الحياة العملية. والبراجماتية بهذه الصورة تعد نظرية في المعنى ونظرية في الصدق. وأول من ابتكر كلمة البراجماتية هو الفيلسوف الأمريكي تشارلز ساندرس بيرس Charles Sanders Peirce (1839 - 1914) في مقال نشره عام 1878 بعنوان "كيف نجعل أفكارنا واضحة؟"، ثم جاء بعد ذلك التابعان الكبيران وليام جيمس William James (1842 - 1910) وجون ديوى John Dewe (1859 - 1952)، وبفضل هؤلاء الفلاسفة الأمريكيين الثلاثة شاعت الفلسفة البراجماتية في جميع أنحاء العالم وحظيت بعناية الفلاسفة في عصرنا سواء بالقبول أو الرفض. وقد أذاع وليام جيمس البراجماتية ونشرها بفضل سلامة أسلوبه وعذوبه اللغة التي يكتب بها، حتى أنك لتحس وأنت تقرأ كتاباته أنك تقرأ نصوصاً أدبية، أما جون ديوى فحاول أن يضع لها منطقاً، وأضفى عليها طابعاً وسليلاً أو أداتياً وسماها باسم الأدوات أو مذهب الذرائع instrumentalism. ونقل البراجماتية

إلى انجلترا ودافع عنها الفيلسوف الانجليزي فرديناند شيلر F.C.S. Shchiller (1864 - 1937) وصبغها بصبغة إنسانية وسماها باسم "المذهب الإنساني" Humanism. وهناك مجموعة من الفلاسفة الذين دافعوا عن البراجماتية في النصف الثاني من القرن العشرين أو وجدت لديهم عناصر براجماتية واضحة في فلسفاتهم، وفي طليعة هؤلاء كواين W.V. Quine (1908 - 2000) وسيلارز W.Sellars (1912 - 1989) وبتنام Hilary Putnam (1926 -) وأبل karl Otto Aple (1929 -) وهابرماس Jurgen Habermas (1929 -) وديفيدسون Donald Davidson (1917 - 2003) ورورتي Richard Rorty (1931 -) وريشر Nicholas Resher (1928 -) وغيرهم. وبالرغم من أن هؤلاء الفلاسفة يتفقون على بعض المبادئ العامة في البراجماتية، فإنهم يختلفون في فهمها وتطبيقها اختلافاً بعيداً. ويبدو أن شيلر قد أصاب الحقيقة عندما رأى أن هناك فلسفات براجماتية كثيرة بقدر ما يوجد فلاسفة براجماتيون.

رأى البراجماتيون أن تقديم مفهوم الصدق يتم عن طريق الإشارة إلى النتائج العملية لتطبيقه، فرأى جيمس مثلاً أنه لا يمكن أن يكون ثمة اختلاف لا يحدث اختلافاً وهو بذلك يكرر عبارة بيرس "لا يوجد تمييز في الصدق يكون دقيقاً إلى درجة أنه لا يتوقف البتة على اختلاف ممكن في الممارسة". وهذا يعنى القول إن التناول الصحيح للصدق يتحقق بالبحث عن "الاختلاف" الذي يحدثه كون الاعتقاد صحيحاً. واعتقد بيرس أن الصدق هو الرأى الذى سيوافق عليه العلماء فى آخر الأمر. وجاء اعتقاد بيرس بهذا نتيجة لوجهة نظر سابقة حول ما عساها أن تكون سيكولوجية البحث فى الواقع، إذ تكمن الاعتقادات لديه فى الاستعدادات للفعل، أما الشكوك فهى الآثار السلبية فى هذه الاستعدادات وتنشأ عن الخبرات العنيدة، أى الخبرات التى تهتم نظرياتها أو تعجز عن الاتفاق مع نموذج عام معين تتخذه وجهة نظرنا فى العالم. ويقول بيرس إن هذه الشكوك تحدث على البحث لأنها تحدث فى حالة كربة نحاول التغلب عليها عن طريق اعتقادات ثابتة وراسخة. ويمكننا المنهج

العلمي من اكتساب مثل هذه الاعتقادات، لأنه وحده - في رأى بيرس - من بين مناهج اكتساب الاعتقاد الذى يكون مقيداً بالطريقة التى تكون عليها الأشياء بالفعل، أى أنه يكون مقيداً بالواقع. وطالما أن الطريقة التى تتخذها الأشياء تكون مستقلة عن اعتقادات أى إنسان، فإن هذا القيد سوف يجذب التقارب فى وجهات النظر إلى إجماع نهائى، وهذا الإجماع النهائى سيكون هو الصدق. وبهذه الطريقة تحتوى صورة النظرية البراجماتية عند بيرس على عناصر من نظرية التناظر. (40)

أما صورة النظرية البراجماتية فى الصدق عند جيمس فإنها تختلف إلى حد ما عن صورتها عند بيرس، إذ يتحدث جيمس عن الصدق باعتباره الشيء الذى يكون نافعاً وملائماً وجيداً. ومن ثم يكون المعيار النهائى لتسليمنا بصدق فكرة من الأفكار هو النتائج النافعة التى تترتب عليها. فإذا دارت فى رأسك فكرة ولا ينتج عنها نتائج مفيدة فى دنيا الواقع فاعلم أنها بطله. وهنا أكد جيمس على أن الفهم الصحيح للصدق يأتى من خلال تركيزنا على "الاختلاف" الذى سيحدثه كون الاعتقاد أو الفكرة صادقة فى الحياة العملية. يقول جيمس: "إذا سلمنا بصدق فكرة أو اعتقاد، فما هو الاختلاف الملموس الذى سيحدثه كونها صادقة فى الحياة الفعلية لأى شخص؟ ما عساه أن تكون الخبرات التى تختلف عن تلك الخبرات التى نحصل عليها إذا كان الاعتقاد كاذباً؟ وخلاصة القول ما هى القيمة الفورية cash-value للصدق فى حدود تجريبية؟". (41)

ولكن رأى جيمس هذا تعرض لنقد عنيف من جانب رسل ومور على أساس أن جيمس وضع نقطة غير بارعة وكثيراً ما تثير الاعتراض من الناحية الأخلاقية، وذلك عندما قال إن الصدق هو نفس الاعتقاد الملائم. بيد أن المدافعين عن جيمس أثبتوا أنه كان يحاول إظهار أن تفوق الاعتقادات الصادقة على الكاذبة يكمن فى إعفاءها من التكذيب. وطالما أن الدليل التجريبى كثيراً ما يكون عاجزاً بنفسه عن أن يساعدنا فى الحكم بين النظريات المتنافسة، فإن اعتبارات "المنفعة" يمكن استحضارها للمساعدة فى الفصل أو الحكم. (42)

ولم يكن غريباً أن يرى جيمس، صاحب الإيمان الدينى، أن ربط صدق الفكرة بالقيمة الفورية والنتائج العملية المباشرة فيه خطر عظيم على المسائل الدينية الميتافيزيقية كحقائق الغيب ووجود الله سبحانه وتعالى. ولذلك اتخذ مسلكاً برجماتياً يختلف إلى حد ما عن مسلك بيرس، وتحدث عن "أصحاب العقول الصلبة" وكان يقصد بيرس ومن جرى مجراه، ولا يعتقد هؤلاء إلا بالنتائج العملية التى يمكن التحقق منها فى دنيا الواقع وبصورة مباشرة، كما تحدث عن "أصحاب العقول اللينة" وكان يقصد بذلك نفسه ومن سايره فى طريقة تفكيره، وهؤلاء يفسحون مجاًلاً للنتائج "غير المباشرة" عندما نحكم على صدق الأفكار. والمراد بالنتائج غير المباشرة هنا النتائج المقبولة والمرضية. فالإنسان المؤمن بوجود الله تعالى يشعر بالراحة والرضا عند تعامله مع مشكلات الحياة، ومن ثم فإن الإيمان بوجود الله تعالى "يعمل" بالطريقة البرجماتية.

والاعتراض الذى توجهه إلى جيمس هو أن الحقائق الدينية حقائق فى ذاتها سواء كانت مرضية أو غير مرضية لبعض الأفراد. وماذا لو اعتقد شخص اعتقاداً خاطئاً وقال إنه مفيد بالنسبة له، وكان هذا الاعتقاد بدعة غريبة، فهل نفر ذلك؟

لقد قبل ديوى التصور العام للبرجماتية الذى قدمه بيرس وجيمس، ومع ذلك أضفى على البرجماتية جوانب إبستمولوجية لم تكن مألوفة فيها من قبل. أخص ما يمتاز به برجماتية ديوى أنه نظر إلى الصدق على أنه خاصية تتعلق بالأفكار إلى نملك مسوغاً لتوكيدها، والتسويق مفهوم إبستمولوجى فى المقام الأول. زد على ذلك أنه نظر إلى الأفكار على أنها "خطط للعمل" ومن ثم جاء ربط الصدق بطريقة البحث (وهذا واضح من عنوان كتابه "المنطق: نظرية البحث"). والعلاقة بين الصدق والبحث هى علاقة "الحل" بـ "المشكلة".

وعندما ندرك أفكاراً محددة تعمل بنجاح وتقدم "حلولاً" للمشكلات التى تواجهنا، فإننا نملك ما يسوغ تأكيد هذه الأفكار والتمسك بها باعتبارها صادقة. ويوضح ديوى هذا المعنى من خلال المثال الآتى ⁽⁴³⁾: هب أن رجلاً سافر إلى

جهة غير مألوفة له، ووصل إلى مفترق طرق. ولم تكن لديه معرفة أكيدة بطريق العودة، ووصل إلى حالة من الحيرة والشك. ترى ما هو الطريق الصحيح، وهل من سبيل إلى تبديد حيرته؟ إنه لا يملك سوى احتمالين: إما أن يسلك طريقاً ما تاركاً ما سيحدث للحظ، وإما أن يعمل تفكيره حتى يصل إلى الطريق الصحيح. وعندما يفكر سوف يبحث عن وقائع تأتي عن طريق الملاحظة أو عن طريق الذاكرة. وهو في بحثه عن الدليل، ربما يتسلق شجرة، ثم يذهب في هذا الطريق بعض الوقت ويسير في ذاك الطريق بعض الوقت، إنه يريد أن يرى علامة تدله على الطريق الصحيح. وهذا الفكر الرامى إلى اكتشاف وقائع تساعد على حل المشكلة هو بلا شك فكر حقيقى وصادق.

كان المنطق عند ديوى نظرية فى البحث، وهذه النظرية تكشف كيفية عمل الفكر ليس بالطريقة المجردة أو الصورية الشائعة فى المنطق القديم أو الحديث، وإنما عمل الفكر بطريقة أدائية فى بحوث العلم النافع وفى حل مشكلات الحياة اليومية. والأفكار القادرة على حل المشكلات العلمية والعادية هى أفكار صادقة.

هوامش الفصل الثالث

- 1- Francis Herbert Bradley, *Essays on Truth and Reality*, Oxford: Clarendon, 1914, p. 325.
- 2- Alan R. White, *Truth*, New York: Doubleday, 1970, p. 3.
- 3- D.J. O'Connor, *The Correspondence Theory of Truth*, London: Hutchinson, University Library, 1975, p. 13.
- 4- *Ibid.*, p. 14.
- 5- George Pitcher (ed.), *Truth*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1964, editor's introduction, pp. 5-7.
- 6- Gottlob Frege, "The Thought: A Logical Inquiry," translated by A.M. and Marcell Quinton, in P.F. Strawson (ed.), *Philosophical Logic*, Oxford: Oxford University Press, 1968, pp. 17-38.
- 7- B. Carr, "Truth," in G.H.R. Parkinson (General editor), *An Encyclopaedia of Philosophy*, Routledge, 1988, p. 90.
- 8- W.V. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, New York and London: Columbia University Press, 1969, pp. 22-23.
- 9- يقول كولين موضحاً هذه الفكرة: "عادة ما تكون الجملة الإخبارية صادقة أو كاذبة، ولكن جملتك الإخبارية النموذجية لا تكون صادقة أو كاذبة بصورة ثابتة، فهي صادقة في مناسبة وكاذبة في أخرى، وذلك بسبب صيغ أفعالها وإشاراتها المتباينة لضمائرها أو ظروفها الإشارية أو الكلمات الإشارية الأخرى، ونستطيع عن طريق إدخال معلومات إضافية إلى الجملة - مثل التواريخ وأسماء الأشخاص والأماكن - أن نحصل على جمل ثابتة، أى جمل تكون صادقة أو كاذبة بصورة ثابتة".
- *Ibid.*, p. 193.
- 10- الجرجاني، التعريفات، مكتبة ومطبعة البابي الحلبي، القاهرة، 1938، ص 116.
- 11- Rene Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, vol.3, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 138-140.
- 12- David M. Armstrong, *A World of States of Affairs*, Cambridge University Press, 1997.

- 13- Richard L. Kirkham, *Theories of Truth: A Critical Introduction*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, London, England, 1997, p. 119.
- 14- Ibid., p. 119.
- 15- J. L. Austin, *Philosophical Papers*, edited by J.O. Urmson and G. J. Warnock, Oxford: Clarendon Press, 1970, p. 125.
- 16- Aristotle, *Metaphysics*, 1011 b 26.
- 17- G.E. Moore, *Some Main Problems of Philosophy*, London: Allen & Unwin, 1953, p. 276.
- 18- B. Russell, *Problems of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1971, p. 129.
- 19- Ibid., p. 128.
- 20- B. Russell, *Logic and Knowledge*, London: Allen & Unwin 1971, p. 184.
- 21- Ibid., pp. 335-336.
- 22- Lawrence E. Johnson, *Focusing on Truth*, London and New York: Routledge, 1992, pp. 46-47.
- 23- لودفيج فيتجنشتاين، رسالة منطقية فلسفية، ترجمة د. عزمى إسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1968، الإشارة إلى الفقرات دون الصفحات.
ونظرنا أيضاً في الترجمة الانجليزية:
- Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico - Philosophicus*, translated by D.F. Pears and B.F. McGuinness, London: Routledge and Kegan Paul, 1961.
- 24- Ibid., sec. 2.1 - 4. 06.
- 25- Ibid., sec. 3. 141.
- 26- Ralph C.S. Walker, "Theories of Truth," in Bob Hale and Crispin Wright (eds.), *A Companion to the Philosophy of Language*, Blackwell Publishers, 1999, p. 310.
- 27- Paul K. Moser, Dwayne H. Mulder, and J.D. Trout, *The Theory of Knowledge: A Thematic Introduction*, New York, Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 66.
- 28- Ibid., pp. 66-67.
- 29- Richard L. Kirkham, *Theories of Truth: A Critical Introduction*, p. 104; and see also Frederick F. Schmitt (ed.), *Theories of Truth*, Oxford and Malden MA: Blackwell Publishers, 2004, pp. 2-5.

- 30- Lawrence E. Johnson, *Focusing on Truth*, London and New York: Routledge, 1992, p. 16; and see also Robert stern, "Coherence as a test for Truth," *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXIX, No. 2, September, 2004, pp. 296-326.
- 31- A.C. Grayling, *An Introduction to Philosophical Logic*, Sussex: The Harvester Press, 1982, p. 133.
- 32- Brand Blanshard, *The Nature of Thought*, Vol.2, New York: Macmillan, 1941, p. 261.
- 33- Ibid., pp. 261-262.
- 34- Rudolf Carnap, *The Unity of Science*, translated by M. Black, London: Kegan Payl, 1934, §3.
- 35- Mortiz Schlick, "On the Foundation of Knowledge," in Henk L. Mulder and Barbara F.B. van de Velde-Schlick (eds.), *Mortiz Schlick: Philosophical Papers*, Vol.2, Dordrecht: Reidel, 1978-9, pp. 370-387.
- 36- Otto Neurath, "Protocol Sentences," translated by George Schick, in A.J. Ayer (ed.), *Logical Positivism*, Glencoe Illinois: The Free Press, 1959, p. 203.
- 37- Carl G. Hempel, *Selected Philosophical Essays*, edited by Richard Jeffrey, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 11.
- 38- Richard Kirkham, *Theories of Truth*, pp. 107-108.
- 39- Paul K. Moser, Dwayne H. Mulder and J. D. Trout, *The Theory of Knowledge: A Thematic Introduction*, p. 71.
- 40- A. C. Grayling, *An Introduction to Philosophical Logic*, The Harvester Press, New Jersey: Barnes & Noble Books, 1982, pp. 127-128.
- 41- وليم جيمس، البراجماتية، ترجمة د. محمد علي العريان، دار النهضة العربية، القاهرة، 1965، ص 236.
- 42- A.C. Grayling, *An Introduction to Philosophical Logic*, p. 128.
- 43- John Dewey, *How we Think*, Boston: Health, 1933, pp. 13-14.

الفصل الرابع

نظريات التسويغ الاستمولوجي



- 1- مقدمة .
- 2- نظريات التسويغ الاستمولوجي .
 - 2- 1 نظرية الأسس .
 - 2- 1- 1 التصور الأساسي للنظرية .
 - 2- 1- 2 حجة التراجع المعرفي .
 - 2- 1- 3 تصنيف نظريات الأسس .
 - 2- 1- 4 نظرية الأسس القوية .
 - 2- 1- 5 نظرية الأسس المعتدلة .
 - 2- 1- 6 نظرية الأسس الضعيفة .
 - 2- 1- 7 نظرية الأسس بين التأييد والتفنيد .
 - 2- 2 نظرية الاتساق .
 - 2- 2- 1 التصور الأساسي للنظرية .
 - 2- 2- 2 أنواع نظرية الاتساق .
 - 3- النظرية الخارجية .
 - 3- 1 التصور الأساسي للنظرية .
 - 3- 2 النظرية الخارجية والمذهب الطبيعي .
 - 4- نزعة وسط بين الأساس والاتساق .
 - 5- تعقيب .

1- مقدمة

يخطئ من يظن أن المعرفة اعتقاد صادق فحسب، ذلك لأن المرء يستطيع أن يؤيد الاعتقادات الصادقة ويدعمها عن طريق الظن أو الإحساس الباطنى أو التخمين المحفوظ أو الاقتناع التعسفى. ومن هنا اشترط الفلاسفة أن يكون استيفاء شرط الاعتقاد فى المعرفة مرتبطاً ارتباطاً ملائماً باستيفاء شرط الصدق، وهذا معناه أن الذات العارفة لابد من أن تملك دليلاً كافياً على صدق القضية المعروفة. ولا عجب بعد ذلك أن يأتى التعريف المعيارى للمعرفة ليقول لنا إن المعرفة اعتقاد صادق مسوغ. ويمكن أن نعبر عن شرط التسويغ بالصيغة الآتية:

إذا كان الشخص (س) يعرف قضية معينة ولتكن (ق)، فإن (س) يكون مسوغاً تسويغاً كاملاً فى الاعتقاد بأن (ق).

وبعد أن قدم "جيتز" مثالين مضادين للتعريف السابق للمعرفة فى مقالته المشهورة "هل المعرفة اعتقاد صادق مسوغ؟"، اضطر بعض الفلاسفة إلى إضافة شرط رابع مؤداه أن التسويغ لا يبطله الخطأ، وأصبح التعريف يقول إن المعرفة هى اعتقاد صادق مسوغ تسويغاً لا يبطله خطأ.

ولو كان التسويغ مفهوماً واضح المعالم والبنية والدلالة، لكفى الفلاسفة شر النزاع، ولكنه مفهوم محير يذكرنا ببعض الكائنات البحرية التى يمسك الإنسان بطرف منها، ويظن أنه قد سيطر عليها تمام السيطرة، ولكن سرعان ما يتبين له العكس، وسر ذلك أنها كثيرة الأطراف. ويا حسرة على الفلاسفة الذين أرهقهم المفاهيم الفلسفية الرواغة، فأنفقوا أعمارهم فى كشف طبيعتها غير أنهم لم يعودوا من بحوثهم بشيء يقنعهم أو يقنع غيرهم. وإن شئت قل إنهم عشقوا المفاهيم ولكنها لم تكشف لهم من حسناتها إلا الشيء اليسير.

وإذا كان الأمر كذلك، فإنه يحسن بنا أن نقدم فى البداية تصويراً مقارباً

وبسيطاً للتسوية المعرفي يساعدنا على التقدم نحو فهمه. ويمكن القول إن الشخص (س) يكون مسوغاً في الاعتقاد بأن (ق) إذا كان اعتقاد (س) بأن (ق) قائم على أسس كافية. ولعل الشيء الأساسي الذي يواجهنا به هذا التصوير هو أن أية نظرية في التسوية المعرفي يتعين عليها أن توضح لنا الشيء أو الأشياء التي لا بد من وجودها لكي يقوم الاعتقاد على أسس كافية. ولو أنك نظرت في التعبير "قائم على أسس كافية" لظهر لك في سهولة ويسر أنه يشير إلى ثلاثة مفاهيم معرفية متباينة وهي "الأساس أو الأسس" و "الكفاية" و "العلاقة المؤسسة" التي يجسدها التعبير "قائم على". وهذا يعني أننا لو حللنا بنية أية نظرية في المعرفة، لتبين لنا أنها تحتوى على ثلاثة عناصر تقريباً: العنصر الأول هو الأشياء التي تشكل "أسس" تسوية الاعتقادات والتي تتباين بتباين نزعات الفلاسفة ومواقفهم. فقد تكون وقائع خارجية، وقد تكون حالات نفسية اعتقادية مثل الاعتقاد والقبول أو تكون حالات نفسية غير اعتقادية من قبيل الرغبات والإحساسات والانفعالات؛ وقد تكون علميات منطقية سيكولوجية مثل الاستدلال والتفكير، وقد تتمثل في مصادر أخرى مثل الوحي أو الحدس وغيرهما.

أما العنصر الثاني فهو معيار (أو معايير) الكفاية التي يجب أن يستوفيها الأساس (أو الأسس) بغية تسوية الاعتقاد الذي يعيننا. ويأتي العنصر الثالث والأخير ليبحث في العلاقة المؤسسة التي لا بد من أن تقوم بين الاعتقاد الذي يعيننا والأسس الكافية لعملية التسوية.

وتختلف نظريات التسوية المعرفي بقدر ما تختلف آراء الفلاسفة في معالجة هذه العناصر الثلاثة. ولا يوجد تصنيف واحد يتفق عليه الفلاسفة والباحثون في المعرفة لنظريات التسوية المعرفي، وسبب ذلك أن الفلاسفة تختلف نزعاتهم فمنهم المثالي ومنهم التجريبي، ومنهم الميتافيزيقي ومنهم الرافض للميتافيزيقا، بل إننا نجد داخل الاتجاه الواحد صاحب النزعة المتشدة وصاحب النزعة المعتدلة، ومنهم من يقول بنظرية معينة في فترة ثم لا يجد حرجاً في تأييد نظرية أخرى عندما تتجلى له نقائص الأولى.

ومهما تكن صعوبة تصنيف هذه النظريات، فإننا نستطيع أن نعالج ما يجوز أن نسميه بالنظريات الكبرى التي حظيت بتأييد عدد كبير من الفلاسفة من ناحية، ورفضها عدد كبير من ناحية أخرى. وأبرز هذه النظريات الكبرى ثلاثة هي:

1- نظرية الأسس foundations theory ويقال أحياناً للنزعة الأساسية foundationism.

2- نظرية الاتساق coherence theory أو نزعة الاتساق coherentism.

3- النظرية الخارجية externalist theory أو النزعة الخارجية externalism.

وسوف نشير إشارة سريعة إلى نظرية رابعة هي نزعة وسط بين الأساس والاتساق foundherentism. وتشكل هذه النظريات قلب نظرية المعرفة . ونعرض أولاً بشيء من التفصيل للنظريتين الأولى والثانية لما لهما من أثر كبير في الدرس الاستمولوجي المعاصر، ثم نعرض عرضاً موجزاً إلى حد ما للنظريتين الثالثة والرابعة. وسوف نعالج في كل نظرية أفكارها الأساسية وأنصارها والدوافع التي كانت وراء ظهورها، ونعرض لمزاياها ونقائصها.

2- نظريات التسويغ الاستمولوجي

1-2 نظرية الأسس

1-2-1 التصور الأساسي للنظرية

كانت نظرية الأسس بصورها المختلفة هي النظرية السائدة والمسيطر على الدرس الاستمولوجي المعاصر حتى عهد قريب جداً. وتتميز هذه النظرية من غيرها من نظريات التسويغ المعرفي بوجهة النظر القائلة إن المعرفة والتسويغ يقومان على "أسس" من نوع ما، وهذه الأسس تشكل المقدمات الأولى للتسويغ.

والحق أن هناك قضايا كثيرة محددة تظهر في محاولة تقديم تقرير عن معايير

التسوية للمعرفي. ولكن القضية الأساسية إلى حد بعيد هي المشكلة العامة المتعلقة بالبنية التسوية ككل لنسق المعرفة التجريبية. ويمكن صياغة هذه المشكلة صياغة بسيطة على النحو الآتي: من الواضح أن التسوية المعرفي يمكن "نقله" من اعتقاد أو مجموعة اعتقادات إلى اعتقاد آخر أو مجموعة اعتقادات أخرى عن طريق العلاقات الاستدلالية. ولكن من أين يأتي هذا التسوية في الأصل؟ ما مصدره؟ هل ينشأ عن فئة فرعية من الاعتقادات ذات وضع ممتاز، أم ينشأ عن مبادئ أولية *a priori*، أم ينشأ عن عنصر خارجي لنسق المعرفة (مثل التجربة الصرفة)، هل ينشأ عن نسق المعرفة ككل، أم تراه ينشأ من مصدر آخر؟ إن وجهة النظر المعيارية، من الناحية التاريخية، في قضايا من هذا النوع هي النزعة الأسسية،⁽¹⁾ التي تقول بوجود نوع ما من الاعتقادات يشكل المصدر أو "الأساس" الذي يبنى عليه للتسوية والمعرفة التجريبية برمتها. فماذا عسى أن تكون هذه الاعتقادات؟

والجواب هو ما اصطلاح الفلاسفة على تسميته "بالاعتقادات الأساسية" *basic beliefs*، وهي عبارة عن فئة محددة من الاعتقادات التي تملك وضعاً معرفياً ممتازاً. ويبدأ صاحب نظرية الأسس في بناء نظريته من الفكرة التي مؤداها أن المعرفة تأتي إلينا عن طريق الحواس التي تربطنا بالعالم الخارجي. وتتألف اعتقاداتنا البسيطة التي نكونها عن العالم نتيجة استجاباتنا للمثيرات الحسية. وبعد ذلك ينتقل صاحب نظرية الأسس من فكرة الاعتقاد إلى فكرة التسوية عن طريق القول إن الاعتقادات البسيطة الناتجة عن الإدراك الحسي تشكل الأساس المعرفي لعملية التسوية، لأن الاعتقادات الأخرى يتم تسويتها في نهاية الأمر عن طريق الاستعانة بالاعتقادات الأساسية. والاعتقادات الأساسية ليست في حاجة إلى تسوية لأنها مسوغة ذاتياً *self-justified*.

ولعلك تلحظ أن الدافع وراء ظهور نظرية الأسس هو الملاحظة الميكولوجية القائلة إننا ندرك الأشياء عن طريق حواسنا المختلفة وتمثل الحواس المصدر الأساسي للمعرفة. وتزودنا حواسنا بالاعتقادات الأساسية، ولكن كيف

نتوصل إلى بقية اعتقاداتنا وما أكثرها؟ الجواب عند صاحب النزعة الأساسية أن ذلك يتحقق عن طريق الاستدلال بمعناه الواسع. ويستطيع الاستدلال أن يسوغنا فقط في التمسك باعتقادات معينة إذا كنا مسوغين من قبل في التمسك بالاعتقادات التي نبدأ منها عملية الاستدلال. وهكذا نرى أننا لو تعقبنا نسق اعتقاداتنا من أجل الوصول إلى المصدر النهائي الذي يصدر عنه التسويغ المعرفي، لوجدنا أنه الإدراك الحسي الذي يشكل اعتقاداتنا الأساسية. ولا يمكن لك أن تقول تبعاً لذلك إن الاستدلال يمثل المصدر النهائي للتسويغ. ولو تخيلنا أن نسق اعتقاداتنا يشبه الشجرة التي تتألف من جذور وجنوع وفروع وغيرها، لظهر لنا أن منزلة اعتقاداتنا الأساسية من نسق اعتقاداتنا تشبه منزلة الجذور من الشجرة.

ويجوز التعبير عن الصورة التقليدية من نظرية الأسس باعتبارها ربطاً لدعوتين هما:

(أ) دعوى التسويغ الذاتي thesis of self-justification

تتمتع بعض العبارات بدرجة ما على الأقل من التسويغ المعرفي الابتدائي الذي يكون مستقلاً عن التسويغ الذي يجوز أن تستمده من عبارات أخرى.

(ب) دعوى الاعتماد thesis of dependency

يجب أن تستمد كل العبارات التجريبية في نهاية المطاف جانباً على الأقل من تسويغها المعرفي من العبارات التي تكون مسوغة ذاتياً، أعني من العبارات التي تستوفي الدعوى (أ).⁽²⁾

وكثيراً ما يضع الفلاسفة والباحثون نظرية الأسس مقابل نظرية الاتساق، ويرتكز الخلاف بين النظريتين على تقريرات مختلفة تتعلق بالكيفية التي ترتبط بها القضايا التجريبية المسوغة معرفياً بعضها مع بعض بالنسبة لشخص معين. ويزعم صاحب نظرية الأسس أن كل هذه القضايا إما أنها أساسية بمعنى أنها لا تتطلب تسويغاً خارجياً أو مستقلاً، أو أنها من ناحية أخرى تكون مسوغة عن طريق هذه

القضايا الأساسية، والعلاقات التسوية هنا هي علاقات ذات اتجاه واحد. فالقضايا الأساسية تسوغ القضايا غير الأساسية وليس العكس. ويرى القائل بنظرية الأسس أن القضايا الأساسية تتمتع بوضع معرفي خاص ومستقل، ذلك أنها تمنح التسوية لغيرها من غير حاجة إلى تسوية ذاتها.⁽³⁾

وعلى العكس من ذلك ينكر صاحب نظرية الاتساق وجود القضايا الأساسية. فجميع القضايا في رأيه، حتى القضايا التي تدور حول الخبرة الحسية الذاتية، تتطلب تأييداً تسويفياً من قضايا أخرى داخل النسق المعرفي للمرء. وتحصل أية قضية مسوغة على تسويغها لأنها تكون مؤيدة - وتساعد بدورها في التأييد - عن طريق القضايا الأخرى المسوغة داخل هذا النسق. فالعلاقات التسوية علاقات متبادلة ومتعددة الاتجاهات. وفي عملية تنقيح وتصحيح اعتقاداتنا، لا نستطيع أن نقف خارج نسق اعتقاداتنا وننقدها من وجهة نظر مستقلة. فتتقيد الاعتقاد يمكن أن يأتي فقط من داخل هذا النسق. ولا يمكن أن نضع أحكاماً أولية حول الاعتقادات التي سوف تعجز عن الاتساق مع النسق بأسره. وعلى هذا النحو لا يوجد اعتقاد أو نوع من الاعتقاد معفى من التنقيح من حيث المبدأ.⁽⁴⁾

ويقسم صاحب نظرية الأسس اعتقاداتنا إلى مجموعتين، الاعتقادات التي تحتاج إلى تأييد من اعتقادات أخرى، والاعتقادات التي يمكن أن تؤيد الاعتقادات الأخرى ولا تكون هي ذاتها في حاجة إلى تأييد. وتشكل الاعتقادات الأخيرة أسسنا المعرفية، أما الاعتقادات الأولى فتقيم بنية فوقية على هذه الأسس. والتمييز بين الأسس والبنية الفوقية، بين الاعتقادات الأساسية والاعتقادات غير الأساسية هو تمييز بنوي، ولكن النزعة الأساسية الكلاسيكية تعطي التمييز مضموناً عن طريق إضافة القول إن اعتقاداتنا الأساسية هي الاعتقادات التي تهتم بطبيعة حالاتنا الحسية الخاصة، أي خبراتنا المباشرة.⁽⁵⁾

وأنت ترى إذن أن وجود الاعتقادات الأساسية هو الذي يميز نظرية الأسس من نظرية الاتساق. غير أننا إذا أردنا أن نبني نظرية أساسية دقيقة، فلا بد من

طرح سؤالين مهمين ونحاول الجواب عليهما. السؤال الأول: ماذا عسى أن تكون الاعتقادات الأساسية معرفياً؟ والإجابة على هذا السؤال تتضمن تقريراً عن أى الاعتقادات تكون أساسية معرفياً، وعن المعنى الذى تكون به "مسوغة ذاتياً". والسؤال الثانى: ما هى العلاقة المعرفية التى تربط القضايا الأساسية بالقضايا غير الأساسية؟ والإجابة على هذا السؤال تتطلب تقريراً عما يسمى "بالصعود المعرفى" epistemic ascent، أى الطريقة التى يتم بها تسويغ الاعتقادات غير الأساسية عن طريق الاستعانة بالاعتقادات الأساسية. ولا توجد إجابة واحدة على كل سؤال من السؤالين يتفق عليها أصحاب نظرية الأسس، وإنما هناك إجابات مختلفة، وباختلاف هذه الإجابات تختلف صور نظرية الأسس التى سوف نناقشها بعد قليل.

إن الاعتقادات التى تنشأ مباشرة عن إدراكنا الحسية هى الاعتقادات التى تدور حول موضوعات فيزيائية فى العالم المحيط بنا، ومن أمثلة ذلك "إنى أرى كتاباً جديداً" و"إنى أرى وردة حمراء" و"إنى أسمع نقيق ضفدعة" و"إنى أشم رائحة السمك آتية من المطبخ" وغير ذلك من الأمثلة التى لا حصر لها. والشئ الذى لا يختلف عليه اثنان أن هذه الاعتقادات يمكن أن تكون خاطئة. فما أسهل أن نخدعنا الظروف المحيطة غير العادية بعماية الإدراك الحسى. وطالما أن هذه الاعتقادات الخاصة بالإدراك الحسى عرضة للخطأ، فإننا لا نستطيع أن نثق فيها ومن ثم تأتى حاجتها إلى التسويغ مثل حاجة الاعتقادات الأخرى.

وهنا يتراجع صاحب نظرية الأسس قليلاً ويقول لنا إنه لا يقر تماماً بأن الاعتقادات الأساسية هى اعتقادات الإدراك الحسى للعادية، وبدلاً من ذلك فإنه يسلم بنوع ضعيف من الاعتقادات هو ما يجوز أن نسميه بالاعتقادات الحرة التى يجسدها التعبير "يبدولى"، ولتى توضحها تعبيرات من قبيل "يبدو أنى أرى وردة حمراء". وتبعاً لهذا الرأى إذا كان من الممكن أن أكون مخطئاً فى قولى "إنى أسمع دعاء الكروان"، فلا يمكن أن أكون مخطئاً هكذا فى قولى "يبدولى أنى أسمع دعاء الكروان".

ولكن كيف لا تحتاج الاعتقادات الأساسية على النحو الذى أوضحناه إلى

تأييد من الاعتقادات الأخرى فى نسق اعتقاداتنا، على حين تتطلب الاعتقادات الأخرى هذا التأييد؟ الجواب هو أن اعتقاداتنا الأساسية هى اعتقادات معصومة infallible لا يرقى إليها الشك.

وبسبب هذه الصفة تستطيع الاعتقادات الأساسية أن تقوم بالدور الذى يسنده إليها الفيلسوف بوصفها المصدر النهائى للتسوية. وبمقتضى هذا الدور المعرفى، فإن الاعتقادات الأساسية - أو المحركات غير المتحركة أو ربما المحركة لذاتها فى العالم المعرفى، على حد تعبير رودريك تشزم (6) - تشكل الأساس الذى يقوم عليه التسوية والمعرفة التجريبية برمتهما.

2-1-2 حجة التراجع المعرفى

إن الدافع البسيط وراء تبنى نظرية الأسس هو الملاحظة السيكلوجية للقائلة إن المعرفة تأتى إلينا عن طريق الحواس، وتشكل اعتقاداتنا البسيطة عن العالم نتيجة استجابتنا المباشرة للمثيرات الحسية أو المدخل الحسى، ثم نستدل من هذه الاعتقادات على اعتقادات أخرى وهكذا حتى يتألف نسق اعتقاداتنا وبناء معرفتنا. ولكن المشكلة الحقيقية التى تقدم الدافع الأساسى لنظرية الأسس هى مشكلة للتراجع المعرفى epistemic regress فماذا عسى أن تكون هذه المشكلة ؟

إن صياغة مشكلة التراجع المعرفى تتم من جانب أنصار نظرية الأسس وغيرهم على أنها حجة التراجع المعرفى. وتدعى هذه الحجة أن المعرفة التجريبية لا بد من أن تقوم على "أساس" إذا شئنا أن نقاوى النزعة الشككية. وهناك تقارير فلسفية كثيرة عن هذه الحجة من أبرزها تقرير "وليم ألستون" William Alston (1921 -) فى كتابه "التسوية المعرفى" 1989، غير أننا سنعمد هنا على صياغة دقيقة إلى حد بعيد قدمها الفيلسوف الإنجليزى "أنتونى كواينتون" Anthony Quinton (1925 -) فى كتابه "طبيعة الأشياء" 1973. وتأتى الحجة على النحو الآتى: "إذا أريد لأية اعتقادات أن تكون مسوغة على الإطلاق ... فلا بد من

أن توجد بعض الاعتقادات النهائية التي لا تدين بمصادقيتها لاعتقادات أخرى. ولكي يكون الاعتقاد مسوغاً لا يكفي له أن يكون مقبولاً، ودع عنك أن يكون مضمراً فحسب، وإنما لابد من أن يوجد أيضاً سبب جيد لقبوله. زد على ذلك أنه لكي يكون الاعتقاد الاستدلالي مسوغاً يجب أن تكون الاعتقادات التي تؤيده هي ذاتها مسوغة. ومن ثم يجب أن يوجد نوع من اعتقاد لا يدين بتسويغه للتأييد الذي تقدمه اعتقادات أخرى. وما لم يكن الأمر على هذا النحو، فلن يجرى تسويق اعتقاد على الإطلاق، لأن تسويق أى اعتقاد سوف يتطلب التسويق السابق لسلسلة لا متناهية من الاعتقادات. إن الاعتقادات النهائية المطلوبة لوضع حد لتراجع التسويق ليست في حاجة إلى أن تكون واضحة بذاتها على نحو صارم بمعنى أن تسوغ ذاتها بطريقة أو بأخرى. وكل ما هو مطلوب هو أنها لا تدين بتسويقها لأية اعتقادات أخرى". (7)

ونستطيع أن نوضح هذه الحجة بالطريقة الآتية: هب أن شخصاً معيناً يملك اعتقاداً هو (س) يأتي تسويغه عن طريق اعتقاد تجريبي آخر وليكن (ص). وفي هذه الحالة نستطيع القول إن (س) قابل للاستدلال بطريقة معقولة من (ص). وقبل هذا الشخص للاعتقاد (س) يعد سبباً جيداً لقبوله للاعتقاد (ص). ويسمى هذا النوع من التسويق باسم التسويق الاستدلالي *inferential justification* ولكن حجة التراجع التي اقتبسناها آنفاً من "كوينتون" تتطلب أن التسويق الحقيقي للاعتقاد (س) يشترط أن يكون الاعتقاد (ص) مسوغاً بالفعل. وإذا كان (ص) قابلاً للاستدلال من تخمين محظوظ فقط فإنه لا يمكن أن يقدم تسويغاً حقيقياً لـ (س). وأنت ترى إذن أن التسويق الاستدلالي غير الحقيقي أو الذي يشوبه الظن لاعتقاد تجريبي يطرح السؤال عما إذا كانت مقدمات هذا الاستدلال المعظنون مسوغة. والإجابة على هذا السؤال قد تستعين بتسويق استدلالى يأتي على النحو الآتي: ربما يتمسك الشخص بالاعتقاد (ك) ويكون مسوغاً في ذلك تسويغاً ظنياً نظراً لأن (ك) قابل للاستدلال من اعتقاد سابق يكون له بمثابة المقدمة وهو الاعتقاد (ع). ولكن طالما أن هذا

التسوية ظني وليس حقيقياً، فإنك بلا شك تعاود طرح السؤال عما إذا كان هذا الاعتقاد الجديد مسوغاً أم لا. وهكذا يجري التراجع من اعتقاد إلى آخر بصورة لا حد لها. ولا عجب أن يسمى هذا التراجع باسم التراجع اللامتناهي.

وهذا التراجع اللامتناهي يفسد التسوية المعرفي ويهدد المعرفة التجريبية بخطر شديد، لأن كل اعتقاد لا يكون مسوغاً إلا إذا كان الاعتقاد السابق عليه مسوغاً، والاعتقاد السابق لا يكون مسوغاً إلا إذا كان الاعتقاد السابق عليه مسوغاً، وهكذا إلى ما لا نهاية. وإذا كان الأمر كذلك، فلا مجال للقول بوجود معرفة تجريبية ولا تسوية معرفي. وإذا سلم الإنسان بشيء كهذا، فإنه واقع لا محالة في النزعة الشككية المعرفية.

وهناك أربع إمكانات منطقية أساسية تتعلق بالمحصلة النهائية للتراجع الممكن في التسوية المعرفي، وتفترض أن المحاور المعرفي للمرء - والذي يجوز أن يكون المرء نفسه - يواصل المطالبة بالتسوية لكل اعتقاد جديد يكون بمثابة المقدمة، وهذه الإمكانيات هي:

1- يجوز أن ينتهي التراجع باعتقادات يجري تقديمها على أنها مقدمات مسوغة لاعتقادات مبكرة ولن يوجد لها تسوية من أي نوع يكون متاحاً عندما يتم الاعتراض عليها بدورها.

2- ربما يستمر التراجع إلى الوراء بصورة لا حد لها مع اعتقادات تجريبية جديدة يجري تقديمها لتكون بمثابة مقدمات، إلى درجة أنه لا يوجد اعتقاد يتم تكراره في السلسلة ومع ذلك لا توجد نهاية يبلغها التراجع في أي وقت.

3- يجوز أن يدور التراجع على نفسه، حتى إذا استمر الطلب على التسوية بصورة كافية، فإن الاعتقادات التي ظهرت بالفعل بوصفها مقدمات (وتكون قد سوغت هي ذاتها بشكل مؤقت) مبكرة في سلسلة الحجج التسوية يتم الاستعانة بها مرة أخرى بوصفها مقدمات مسوغة.

4- يجوز أن ينتهى التراجع بسبب بلوغ الاعتقادات التجريبية "الأساسية"، وهى الاعتقادات التى لها درجة من التسويغ المعرفى الذى لا يعتمد بصورة استدلالية على اعتقادات تجريبية أخرى، ومن ثم لا تظهر قضية أخرى للتسويغ التجريبى. (والسؤال عما إذا كانت هذه الاعتقادات الأساسية يجب أن تملك درجة من التسويغ المستقل تكفى بذاتها للمعرفة، يمثل قضية إضافية تفرق أنصار هذه الإمكانية الرابعة).⁽⁸⁾

ومن الواضح أن صاحب نظرية الأسس سوف يستبعد الإمكانات (أو البدائل) الثلاثة الأولى، وحبته فى ذلك أن التمسك بها سوف يقودنا إلى النزعة الشككية التى يرفضها بطبيعة الحال ونرفضها معه أيضاً. وإذا كان الأمر كذلك، فإن الإمكانية الرابعة صحيحة ومقبولة فى صورة ما من صورها المتنوعة.

وإذا نظرنا إلى البديل الأول، تبين لنا فى وضوح أن نظرية الأسس صحيحة، لأنه إذا تحقق هذا البديل، فسوف تركز المعرفة التجريبية برمتها فى نهاية المطاف على اعتقادات تعسفية تماماً من وجهة نظر معرفية، ومن ثم تكون عاجزة عن أن تضيف أى تسويغ حقيقى على نتائجها الاستدلالية. وسوف تترك سلاسل التسويغ الاستدلالى معلقة فى الهواء وغير مدعومة فى نهاية الأمر، ولن يوجد اعتقاد تجريبى مسوغ تسويغاً حقيقياً. ولو تأملنا فى الموقف كما ينظر إليه البديل الثانى، وهو بديل التراجع اللامتناهى الواقعى، لوجدناه أقل وضوحاً فى معالمه، ذلك أن الفلاسفة الذين يناقشون حجة التراجع يفترضون أو ينتهون إلى نتيجة تقول بفساد هذا التراجع، غير أنهم قلما يقدمون أسباباً واضحة تمام الوضوح لهذه النتيجة. ولعل الطريقة الواضحة للبرهنة ضد هذا البديل لا تتمثل فى الزعم بأن هذا التراجع سوف يكون فاسداً بالضرورة، وإنما هى بالأحرى طرح السؤال عما إذا كان فى مقدور الصورة التى يقدمها هذا البديل أن تقدم تقريراً دقيقاً عن الكيفية التى تكون بها المعرفة التجريبية لدى العارفين العاديين المتناهين من البشر مسوغة بالفعل، وذلك باعتباره تقريراً مقابلاً للتقرير عن الكيفية التى تكون بها هذه

المعرفة مسوغة بالنسبة لكانات معرفية ذات قدرات مختلفة ومنزلة رفيعة. لأننا إذا فسرنا وجهة نظر التراجع اللامتناهي على أنها دعوى حول العارفين الفعليين من البشر، فسوف تستلزم بوضوح دعوى يلفها الشك نقول إن أى شخص لديه أية معرفة تجريبية يملك بصورة حرفية مجموعة "لا متناهية" من الاعتقادات التجريبية. وهذا مستحيل بالنسبة لمخلوق له قدرات عقلية متناهية. ويبدو أن هذا يعد سبباً كافياً لرفض البديل الثانى. أما البديل الثالث فيبدو للوهلة الأولى أقل جاذبية من البديل الثانى، لأن تراجع التسوية - الذى لا يزال لا متناهياً - يبدو الآن فاسداً بشكل لا يمكن إنكاره. تأمل الاعتقاد الذى يكمل أولا الدائرة التسوية، أعنى الاعتقاد الذى هو الأول فى الاعتقادات التى ظهرت مبكرة فى سلسلة التسويات ليعاود الظهور كمقدمة. إن تسوية هذا الاعتقاد (فى ظهوره الأول) يبدو الآن أنه يفترض منطقياً تسويغه السابق معرفياً. إذ أن هذا الاعتقاد يمكن تسويغه (عن طريق هذه السلسلة من الحجج) فقط إذا كان مسوغاً بالفعل! وقل مثل هذا عن أى اعتقاد آخر فى سلسلة التسويات. وبهذه الصورة يبدو أنه لا يوجد اعتقاد من هذه الاعتقادات يتمتع بتسوية حقيقى، ومن ثم لا يوجد اعتقاد من الاعتقادات اللاحقة، والتى تعتمد على الاعتقادات المبكرة، يكون مسوغاً تسويةً حقيقياً. ومن الواضح إذن فى هذه الواجهة من النظر أنه لا توجد اعتقادات مسوغة ولا توجد معرفة تجريبية.⁽⁹⁾

لم يكن غريباً إذن أن يؤثر أصحاب نظرية الأسس البديل الرابع والأخير بوصفه البديل المنفذ من النزعة الشكية، وأن ينظروا إلى حجة التراجع المعرفى على أنها مؤيدة كأشد ما يكون التأييد لموقفهم من المعرفة بصفة عامة ومن التسوية على وجه الخصوص. ولكن هل يعنى هذا أن نظرية الأسس مقبولة تماماً وخالية من النقائص والعيوب؟ الجواب لا. وقبل أن أمضى معك فى التعرف على عناصر هذا الجواب، لابد من أن نتوقف عند تصنيف نظريات الأسس ونتساءل عن أنواعها والسمات التى تميز كل نوع وتفصله عن غيره من الأنواع.

2-1-3 تصنيف نظريات الأسس

أظن أنه من الخير أن أوضح أولاً فكرة دقيقة ومهمة ولكننى أخشى عليها أن تروغ من الأذهان، وهى أن نظريات الأسس ليست قاصرة على الفلسفة التجريبية. صحيح أن نظرية المعرفة التجريبية مرتبطة ارتباطاً حميماً وشائعاً بنظرية الأسس، إلا أن هذا لا يعنى أننا لا نجد نظريات أسس خارج إطار التجريبية. فالفلسفات العقلانية فى المعرفة، مثل فلسفة ديكارت، تقوم على فكرة الأسس. إذ يرى الفيلسوف العقلانى أن الاعتقاد يجوز أن يكون موثقاً به عندما يملك سمة بارزة هى اليقين أو عدم القابلية للشك، وهذه السمة تجعل من الاعتقاد اعتقاداً أساسياً.

والرأى عند العقلانية الصارمة أن الاعتقادات الأساسية والتسويغ الذى تقدمه للاعتقادات الأخرى يضعونها العقل وحده، أما التجريبية الصارمة فترى أن الاعتقادات الأساسية والتسويغ الذى تقدمه للاعتقادات الأخرى تضمنها الخبرة وحدها. وسوف تقتنع قلة من الفلاسفة بأن التسويغ برمته يستمد كلية من العقل أو يستمد كلية من الخبرة. والقول إن النتيجة تلزم عن المقدمات يتم اكتشافه عن طريق العقل، وما يجعل موضوعات الخبرة الحسية متشابهة يتم اكتشافه عن طريق الخبرة. وبطبيعة الحال يجوز أن يقوم العقل بدور فى المسألة الأخيرة، ويجوز أن تقوم الخبرة بدور فى المسألة الأولى. ولكن من الأمور البسيطة التى لا تحتاج إلى عناء البرهنة أنه إذا حرم كل الناس من العقل فلن يوجد من يكون مسوغاً فى الاعتقاد بأية قضية بحيث تكون نتيجة منطقية لمقدمة. وبصورة مماثلة، إذا حرمانا جميعاً من حواسنا، فلن يوجد من يكون مسوغاً فى الاعتقاد بوجود موضوعات للخبرة الحسية. وهذه حقائق واضحة أردنا بها أن نوضح إلى أى حد سيكون من الضلال والتضليل تصور الاستمولوجيا على أنها ساحة قتال بين العقلانية والتجريبية.⁽¹⁰⁾

ونعود بعد هذا إلى تصنيف نظريات الأسس، فنجد أن هناك محاولات كثيرة ومتباينة فى الدراسات الاستمولوجية المعاصرة لرصد الصور المختلفة من نظرية الأسس.⁽¹¹⁾ فقدم "ألستون" تمييزاً بين نوعين من نظرية الأسس فى مقال "توعان

من النزعة الأساسية" 1976 (الذى نشر فيما بعد فى كتابه "التسوية المعرفي")، إذ نراه يميز بين النزعة الأساسية البسيطة simple foundations والنزعة الأساسية المكررة iterative foundationism عندما يقول: "إن الدعوى الأساسية سوف تشترط للأمس ليس فحسب أن تكون مسوغة مباشرة، بل وتشترط لها أيضاً أن يكون المعتقد مسوغة مباشرة فى الاعتقاد بأنها مسوغة مباشرة. ويجوز أن نسمى وجهة النظر التى تشترط هذا باسم "النزعة الأساسية المكررة" ويجوز أن نميزها من "النزعة الأساسية البسيطة" (12) التى لا تشترط ذلك.

وإن شئت أن تضع هذا التمييز بطريقة أخرى، قل إن النزعة الأساسية المكررة ترى أنه إذا كانت (ق) قضية مسوغة مباشرة بالنسبة للشخص (س)، فإن القضية القائلة إن (ق) مسوغة مباشرة يجب أن تكون هى ذاتها مسوغة مباشرة بالنسبة لـ (س)، وهذا معناه أنه حيث تكون (ق) قضية أساسية، فإن القضية التى تقرر أن (ق) أساسية يجب أن تكون هى ذاتها أساسية. وعلى خلاف ذلك نجد أن النزعة الأساسية البسيطة لا تشترط سوى أن يكون الأساس فقط مسوغة مباشرة. ونحن نتفق مع "ألستون" على أن النزعة الأساسية البسيطة تتفادى كثيراً من الانتقادات التى يمكن توجيهها إلى النزعة الأساسية المكررة التى بدت مثيرة للمشكلات ويتعذر الدفاع عنها.

وهناك محاولة تفصيلية إلى حد كبير تقسم أنواع النظريات الأساسية إلى فئتين ترتبطان بالعقيدتين الأساسيتين للنزعة الأساسية وهما:

1- هناك قضايا أساسية.

2- إن أية قضية تجريبية مسوغة إما أنها أساسية أو تستمد تسويتها، فى جانب على الأقل، من حقيقة أنها ترتبط بعلاقة ملائمة بالقضايا التى تكون أساسية.

وفى الفئة الأولى تقدم نظريات الأسس المختلفة أوصافاً مختلفة لطبيعة القضايا الأساسية. وفى الفئة الثانية تقدم نظريات الأسس طرائق مختلفة لتفسير العلاقة بين القضايا الأساسية والقضايا غير الأساسية. وهما هو الهيكل الفكرى لهذه المحاولة: (13)

1- أوصاف طبيعة القضايا الأساسية

أ - محتوى القضايا الأساسية:

1- النزعة الأساسية السيكلوجية.

2- النزعة الأساسية المتعلقة بالعالم الخارجى.

ب- الوضع المعرفى للقضايا الأساسية:

1- النزعة الأساسية الخاصة بالقضايا الأساسية ذات الوضع الممتاز.

2- النزعة الأساسية الخاصة بالقضايا الأساسية المعتدلة.

ج- وضع "ق) قضية أساسية" أو وضع المبادئ الأساسية بوصفها قضايا أساسية:

1- النزعة الأساسية المكررة.

2- النزعة الأساسية البسيطة.

د- وضع الاعتقاد فى القضايا الأساسية:

1 - النزعة الأساسية المتعلقة بالاعتقاد.

2- النزعة الأساسية الحسية.

هـ- اعتماد القضايا الأساسية على السياق:

1- النزعة الأساسية الخاصة بالقضايا الأساسية الثابتة.

2- النزعة الأساسية السياقية.

2- تقارير عن العلاقة بين القضايا الأساسية والقضايا غير الأساسية:

أ - العلاقات المنطقية:

1- النزعة الأساسية الاستنباطية.

2- النزعة الأساسية الخاصة بالاستقراء العدى.

3- النزعة الأسسية الخاصة بالاستقراء التفسيري.

4- النزعة الأسسية المتعلقة بالمبادئ المعرفية.

ب- العلاقات الظاهرية:

1- النزعة الأسسية الظاهرية.

2- النزعة الأسسية غير الظاهرية.

ج- نطاق التسوية للقضايا غير الأساسية عن طريق القضايا الأساسية:

1- النزعة الأسسية الخاصة.

2- النزعة الأسسية المختلطة.

د- التسوية الخارجى مقابل التسوية الداخلى للقضايا غير الأساسية عن طريق القضايا الأساسية:

1- النزعة الأسسية الخارجية.

2- النزعة الأسسية الداخلية.

وإذا جاز لنا أن نضيف شيئاً إلى هذا التصنيف الموسع، كان فى وسعنا أن نقيم تفرقة بين نوعين من نظريات الأسس، ونضع هذه التفرقة فى الفئة الأولى التى تقدم أوصافاً لطبيعة القضايا الأساسية، ويمكن أن تأخذ الصورة الآتية:

- مصدر القضايا الأساسية:

1- النزعة الأسسية الواحدة.

2- النزعة الأسسية التعددية.

وتقول النزعة الأسسية الواحدة بوجود أساس واحد نهائى للمعرفة، ولكن للفلاسفة الذين يقبلون فكرة الأساس الواحد ربما يختلفون فيما بينهم على ما عساه

أن يكون هذا الأساس. فالعقلانيون، مثل ديكارت، ينظرون إلى معرفة الذات على أنها الأساس الذي ترجع إليه كل أنواع المعرفة. والمعروف أن نسق الایستمولوجیا الديكارتية يكتمل بعد اجتياز ثلاث مراحل هي:

1- معرفة الذات.

2- الانتقال من معرفة الذات إلى معرفة الله.

3- الانتقال من معرفة الله إلى معرفة العالم.

في المرحلة الأولى يلتبس ديكارت حقيقة أولى يقينية فيجدها متمثلة في معرفة النفس التي هي أكثر يقيناً وتميزاً من أية معرفة أخرى، وبذلك يتخذها أساساً لينتقل منها إلى حقائق أخرى جديدة. وفي المرحلة الثانية يبرهن على وجود الله باعتباره الضامن الحقيقي لوجود العالم والأشياء وأساس اليقين الكامل، والذي ينتفي مع إثبات وجوده سبحانه أي شك من أي نوع، ومن هنا كان من السهل على ديكارت الانتقال إلى إثبات وجود العالم. إذ نراه يقول: "وإذن فقد وضح لي أن يقين كل علم وحقيقته إنما يعتمدان على معرفتنا للإله الحق، بحيث يصح لي أن أقول إنني قبل أن أعرف الله ما كان بوسعي أن أعرف شيئاً آخر معرفة كاملة. والآن وقد عرفته سبحانه، قد تيسر لي السبيل إلى اكتساب معرفة كاملة لأشياء كثيرة".⁽¹⁴⁾

أما التجريبيون، مثل فلاسفة الوضعية المنطقية، فإنهم لا يقيمون المعرفة على أفكار العقل الواضحة والتميزة كما يفعل العقلانيون، وإنما يقيمونها على المعطيات الحسية sense data باعتبارها الأساس الأخير للمعرفة، مع اختلافات فيما بينهم على فهم هذه المعطيات الحسية وما يتأسس عليها من جمل أساسية أو عبارات البروتوكول protocol statements، وكذلك يختلفون على مدى يقين هذه العبارات.

ولقد أشار "كواين" إلى الخلاف بين أعضاء جماعة فينا التي هي أصل الوضعية المنطقية على العبارات الأساسية قائلا: "في سنة 1932 على وجه على وجه التقريب، كان هناك جدل في دائرة فينا حول ما يعد جمل ملاحظة أو جمل

أساسية. كانت هناك وجهة نظر تقول بأن هذه الجمل لها صيغة تقارير عن الانطباعات الحسية. وهناك وجهة نظر تقول بأنها عبارات من نوع عنصرى elementary حول العالم الخارجى مثل "يوجد مكعب أحمر على المائدة"، وهناك وجهة نظر تقول - وهى وجهة نظر "لوتو نيورات" - إن هذه الجمل لها صيغة تقارير عن علاقات بين الذوات المدركة والأشياء الخارجية مثل "يرى محمد الآن مكعباً أحمر على المائدة"، وأسوأ ما فى هذا الجدل هو أنه لا توجد طريقة موضوعية لحسم المسألة".⁽¹⁵⁾

فها هو "كارناب" R. Carnap (1891-1970) فى كتابه "وحدة العلم" يعرف العبارات الأساسية على أنها "العبارات التى تشير إلى المعطى، وتصف مباشرة خبرة متاحة أو ظواهر، أو هى العبارات التى لا تحتاج إلى تسويغ وتصلح كأساس لبقية عبارات العلم".⁽¹⁶⁾ وعندما يقول "كارناب" إن العبارات الأساسية ليست فى حاجة إلى تسويغ، فإن هذا يفضى إلى القول بأنها لا تقبل التعديل، أى أنه قد أضفى على هذه العبارات نوعاً خاصاً من اليقين ومن ثم فإنها تقدم الأساس الصحيح للمعرفة. وبالإضافة إلى رأى "كارناب" فى يقين العبارات الأساسية، ذهب "شليك" M. Schlick (1882-1936) إلى أن العبارات الأساسية هى العبارات التى حازت يقيناً مطلقاً ليس موضعاً لشك، وذلك لأن النظرية والواقع يصبحان فى اتصال مباشر أحدهما بالآخر فى هذه العبارات.⁽¹⁷⁾

غير أن "نيورات" Otto Neurath (1882-1945) لا يقبل القول باليقين المطلق للعبارات الأساسية عندما يقول : "لا توجد عبارة تتمتع بالحصانة Noli metanger التى أمر بها "كارناب" للجمل الأساسية".⁽¹⁸⁾ وعلى هذا النحو يرفض "نيورات" رأى "كارناب" و "شليك" لأنه اعتقد أن رأى "كارناب" يمثل محاولة للوصول إلى المطلق الثابت وهى محاول ميتافيزيقية يرفضها "نيورات".

أما أصحاب نظرية الأسس التعددية، فإنهم لا يقرون بفكرة الأساس الواحد النهائى للمعرفة، ويقولون إن المعرفة ليست عقلية فقط، ولا تجريبية فقط، وإنما

هناك أنواع متباينة من المعرفة، وبالتالي تختلف الأسس الأخيرة باختلاف أنواع المعرفة، فالمعرفة الدينية والمعرفة الأخلاقية تعتمدان على النص الديني باعتباره الأساس النهائي الذي تبنى عليه المعرفة، وهذا النص يقينى بصورة مطلقة. وهناك من ينظر إلى الحدس باعتباره الأساس الأخير للمعرفة وهو فى رأى أبو حامد الغزالي (450 - 505 هـ) فى كتابه "المنقذ من الضلال" نور يقذفه الله تعالى فى صدر العبد، "وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف".⁽¹⁹⁾

غير أننا نميل إلى تصنيف بسيط لنظريات الأسس يقسمها إلى ثلاثة أنواع :

1- نظرية الأسس القوية Strong foundations theory.

2- نظرية الأسس المعتدلة Moderate foundations theory.

3- نظرية الأسس الضعيفة Weak foundations theory.

والفكرة المحورية التى سوف نعتمد عليها فى هذا التصنيف هى "درجة" التسويغ المعرفى الذى تتمتع به الاعتقادات (أو القضايا) الأساسية. فهناك رأى يتفق عليه فلاسفة النزعة الأساسية فى مختلف صورها تقريباً يقول إن بعض الاعتقادات التجريبية تتمتع بدرجة ما من التسويغ المعرفى غير الاستدلالي، أى التسويغ الذى لا ينشأ عن طريق الاستدلال، أو بعبارة أخرى، التسويغ الذى لا ينشأ من اعتقادات تجريبية أخرى تكون مسوغة سلفاً. ولكن بعد اتفاق هؤلاء الفلاسفة على هذا الرأى تراهم يختلفون فيما بينهم - بل إن الواحد منهم تختلف أفكاره من فترة لأخرى - على حدود "درجة" التسويغ. وسوف نميز بين ثلاثة آراء فى هذا الموضوع تشكل الأنواع الثلاثة من نظريات الأسس.

2- 1- 4 نظرية الأسس القوية

ذهب بعض الفلاسفة إلى أن الاعتقادات الأساسية بالإضافة إلى أنها ذات وضع ممتاز معرفياً، أى أنها لا تتطلب تسويغاً مستقلاً لأنه مسوغة ذاتياً، تتمتع بالدرجة النهائية من التسويغ. ولذلك وصفها هؤلاء الفلاسفة بعدة أوصاف فقالوا إنها

معصومة infallible، ويقينية certain، وغير قابلة للشك indubitable، وغير قابلة للتصحيح incorrigible. ومن هنا جاز لنا أن نقول إن الفلاسفة الذين يقولون أعلى درجة ممكنة من التسوية يقدمون نظريات الأسس القوية. ويختلف الفلاسفة والباحثون في الاستمولوجيا في تحديد المعاني الدقيقة لهذه المصطلحات الأربعة.

وإذا نظرنا إلى مفهوم العصمة infallibility بالمعنى الملائم للتسوية المعرفي، وجدنا أننا عندما نصف اعتقاداً أساسياً بأنه معصوم فهذا معناه أنه من المستحيل أن يتمسك شخص بهذا الاعتقاد ومع ذلك يكون مخطئاً. والاستحالة هنا هي على الأرجح استحالة منطقية. والعبارة المستحيلة منطقياً هي العبارة التي نجد أن ألفاظها يتناقض بعضها مع بعض. فمن المستحيل منطقياً القول بأن العدد (5) أكبر من ذاته، ومن المستحيل منطقياً القول بأن عمة أحدهم نكر.

ولقد اهتمت نظريات الأسس بالاستحالة المنطقية لأن دعوى العصمة المتعلقة بنواميس الطبيعة يحتل أن تعتمد بالنسبة لتسويتها على دليل تجريبي على قانون الطبيعة موضوع البحث، ولذلك فإن الاعتقاد الذي يعتمد تسويغه على مثل هذه الدعوى لا يمكن أن يكون اعتقاداً أساسياً. وإذا كان الاعتقاد الأساسي الذي يتمسك به الإنسان بالفعل معصوماً منطقياً، فمن الضروري بطبيعة الحال أن يكون صادقاً. وعلى هذا النحو نجد أن العصمة المنطقية لمثل هذا الاعتقاد - إذا كانت معروفة للمعتقد - تقدم التسوية المعرفي الممكن لقبول الاعتقاد.⁽²⁰⁾

وبطريقة مقاربة تماماً يفصل "لرير" بين نوعين من النزعة الأسسية: النزعة الأسسية للمعصومة infallible والنزعة الأسسية للمعصومة fallible. ويقول إن صاحب النزعة الأسسية للمعصومة يقرر أن بعض الاعتقادات تضمن "guarante" الصديق الخاص بها. وإذا كان قبولى لشيء ما يضمن صدق ما أقبله، فلنا مسوغ تسوية كاملة في قبوله من أجل الحصول على الحقيقة وتفادي الخطأ. وإذا فترضنا أن هناك اعتقادات تضمن الصديق الخاص بها، وأن هذه الاعتقادات تكفي لتسويتها في قبول كل ما نكون مسوغيين بصورة كاملة في قبوله، فإن النزعة الأسسية للمعصومة تقدم حلاً

رائعاً للمعرفة. وطالما أن أحد شروط المعرفة هو الصدق، فيلزم عن ذلك أن الاعتقاد لا يؤلف المعرفة ما لم يكن صادقاً. وعلى هذا النحو، إذا كان تصديقنا يخفق في ضمان صدق ما نقبله فيجوز أن يتركنا مع اعتقاد كاذب، وفي هذه الحالة نفكر إلى المعرفة.⁽²¹⁾

ومن الفلاسفة القائلين بنظريات الأسس القوية ديكرت في "التأملات في الفلسفة الأولى" ولويس C. I. Lewis (1883-1964) ⁽²²⁾ في كتابه "العقل ونظام العالم" 1929 وكتاب "تحليل المعرفة والقيم" 1946، و "تشرم" في مقالة "صورة من النزعة الأسسية" 1980.

2-1-5 نظرية الأسس المعتدلة

لقد تعرضت نظرية الأسس القوية لانتقادات عنيفة أظهرت صعوبة التمسك بها، ومن أبرز هذه الانتقادات انتقاد يرجع إلى أرمسترونج⁽²³⁾ D. M. Armstrong (1926-) هب أن هناك شخصاً معيناً يملك اعتقاداً تجريبياً معصوماً بشكل مزعوم هو (ب)، ودعنا نسمي هذه الحالة باسم (س1). ويملك الاعتقاد (ب) كمحتوى له القضية القائلة إن هناك حالة تجريبية معينة هي (س2). والآن يبدو أنه يلزم عن منطق مفهوم الاعتقاد أن (س1) و (س2) لابد من أن تكونا حالتين متميزتين. ويجوز أن تكون الاعتقادات بطبيعة الحال حول اعتقاد بطريقة أو بأخرى حول ذاتها مباشرة. فاعتقادي بأنني أعتقد بأن (ق) متميز من اعتقادي بأن (ق) إذ أن محتوى الاعتقاد الأخير هو ببساطة القضية القائلة إن (ق)، على حين أن محتوى الاعتقاد الأول هو القضية المختلفة والمعقدة القائلة إنني أعتقد بأن (ق). وعلى هذا النحو يبدو أنه من الممكن منطقياً تماماً أن تظهر الحالة (س1) في غياب الحالة (س2). وفي هذه الحالة سيكون الاعتقاد (ب) كاذباً بطبيعة الحال. إن المدافع عن العصمة المنطقية لابد من أن يزعم أن هذا ليس ممكناً منطقياً. ولكن من الصعب إدراك ما عساه أن يكون أساساً لهذا الزعم، طالما أننا نسلم بأن (س1) و (س2) تشكلان حالتين منفصلتين. زد على ذلك أن نظرية الأسس القوية، حتى لو كانت مقبولة بطريقة أخرى، تشكل إسرافاً فلسفياً فيما يتعلق بالشروط المطلوبة للموقف الأسسي.⁽²⁴⁾

وبعد أن توالت مثل هذه الاعتراضات على نظرية الأسس، لم يكن غريباً أن يتخلى أنصارها عن فكرة العصمة المنطقية واليقين المطلق الذي تتمتع به القضايا الأساسية، وقالوا إن الاعتقادات الأساسية يجب أن تتمتع بدرجة من التسوية ولكن لا يشترط أن تكون درجة تسويتها هي الدرجة النهائية.

وإن شئت أن نضع ذلك بطريقة أخرى قل إن أنصار نظرية الأسس اللامعصومة يزعمون أن الاعتقادات الأساسية تكون معقولة أو واضحة بذاتها من غير مواصلة الزعم بأن هذا الاعتقادات تضمن صدقها أو تكون معفاة من التقيد. وفي هذه النظرية تجد أن الاعتقادات الأساسية يجرى تسويتها ما لم يكن هناك دليل على العكس، أو قل بعبارة أخرى إنها تكون مسوغة ظاهرياً، وبريئة في محكمة التسوية اللهم إلا إذا نهض دليل يبطل تسويتها.⁽²⁵⁾

ودافع عن نظرية الأسس المعتدلة مجموعة من الفلاسفة لعل أبرزهم تشزم في كتابه "نظرية المعرفة" 1966، و"الإدراك: دراسة فلسفية" 1957، و"أسس المعرفة" 1982، و"الفن جولدمان" في كتابه "المعرفة التجريبية" 1988 و"روبرت أودي" في مقالته "النزعة الأساسية، والاعتماد المعرفي، وقابلية الإلغاء" 1983.

2-1-6 نظرية الأسس الضعيفة

وبرغم تواضع أصحاب نظرية الأسس في درجة التسوية المنسوبة إلى الاعتقادات الأساسية في نظرية الأسس المعتدلة، فإن الاعتراضات ظلت تلاحق النظرية من كل صوب، بالإضافة إلى التأييد المتزايد لنظريات أخرى مثل الاتساق. وهنا اضطرت مجموعة كبيرة من الأنصار الحاليين لنظرية الأسس إلى قبول صورة ضعيفة للغاية من هذه النظرية. وتبعاً لهذه الصورة نجد أن الاعتقادات الأساسية تملك درجة منخفضة جداً من التسوية المعرفي بمفردها ودون مساعدة، غير أن هذه الدرجة لا تكفي بذاتها للوفاء بشرط التسوية الملائم للمعرفة. وحسب هذه الاعتقادات أن تكون بدايات أو مقدمات فقط في نسق المعرفة. ولعل

أول من دافع عن هذه الوجهة من النظر "برتراند رسل" B. Russell (1872 - 1970) في كتابه "المعرفة الإنسانية" 1949 تم دافع عنها بعد ذلك "تيلمون جودمان" (26) Nelson Goodman (1906 - 1998) و"رودريك فيرث" Roderick Firth في مقال "التماسك واليقين والخاصية المعرفية" 1973.

ولعلك تلحظ أن نظرية الأسس الضعيفة تختلف اختلافاً كبيراً عن نظرية الأسس القوية، وأبرز النتائج المترتبة على هذا الاختلاف أن رد صاحب النظرية الضعيفة على مشكلة التراجع سوف يختلف اختلافاً هاماً عن رد صاحب النظرية القوية أو المعتدلة. إن صاحب النظرية الضعيفة لا يمكنه القول بأن تراجع الحجج المسوغة يصل ببساطة إلى النهاية عندما نبليغ الاعتقادات الأساسية، لأن الاعتقادات الأساسية عنده ليست مسوغة بصورة كافية بمفردها لكي تعمل كمقدمات مسوغة لأي شيء آخر. (27)

2- 1- 7 نظرية الأسس بين التأييد والتفنيد

صحيح أن نظرية الأسس بصفة عامة تعود في نشأتها إلى أرسطو، ولكن ظهور النظرية بشكل واضح المعالم إلى حد ما يأتي مع النصف الأول من القرن العشرين في كتابات "فرانز برنتانو" (28) Franz Brentano (1838-1917) ورسيل وبعض فلاسفة الوضعية المنطقية مثل "شليك" و"كارناب" و"أير". ولكننا لو أردنا أن نلتبس دفاعاً واضحاً وتقريراً كاملاً عن نظرية الأسس، لوجدناه في كتابات "لويس" الذي طور فكرة المعطى الحسى، ودافع عن القضايا الأساسية المعصومة واليقينية.

ومع بدايات النصف الثاني من القرن العشرين تغيرت نظرة الفلاسفة إلى النظرية الأساسية، ووجهوا إليها انتقادات ساحقة ماحقة في رأى بعضهم، وطلب بعضهم بضرورة الابتعاد عنها بوصفها خطيئة فلسفية. ولا تعجب من ذلك، فالتستطيع أن تقرأ في الأدبيات الاستمولوجية شيئاً كهذا: "إن مقاومة النزعة الأساسية ينبغي أن تكون المكافئ الفلسفى لمقاومة الإثم". (29) فإذا نظرت إلى الفلسفة التحليلية

منذ فتجنشتين المتأخر L. Wittgenstein (1951-1988)، وجدتها تشن هجوماً لا هوادة فيه على نظرية الأسس أو على صورها القوية على أقل تقدير. خذ مثلاً مقالة "هانز رايشنباخ" Hans Reichenbach (1891-1953) "هل التقريرات الظاهرانية يقينية بصورة مطلقة ؟" 1952، تجد أنها تمثل اعتراضاً واضحاً على فكرة "لويس" المتعلقة بالقضايا الأساسية اليقينية. وهاجم "ويلفرد سيلارز" (30) Wilfrid Sellars (1912 - 1989) في مقال "التجريبية وفلسفة العقل" 1956 الفكرة المحورية في نظرية الأسس وهي العنصر المعطى given في الخبرة الحسية الذي يعتبر مصدر الاعتقادات الأساسية. وذهب إلى أن الزعم بأن اعتقاداتنا المرتبطة بإحساساتنا الحالية تقوم على أساس متين ومعصوم بصورة مطلقة يمثل ما أسماه "أسطورة المعطى" the Myth of the Given، (31) التي ينظر إليها بشكل عام على أنها الفكرة القائلة إن الحقائق أو الأشياء تكون معطاء للوعي بطريقة سابقة على التصور والحكم، وإن الاعتقادات يأتي تسويغها على هذا الأساس.

ثم جاءت مقالة "كواين" W.V. Quine "ابستمولوجيا متطبعة" Epistemology Naturalized (ذكرت اسم المقالة بالإنجليزية لأنها صارت مصطلحاً فلسفياً مهماً، ونشرها "كواين" في كتابه "النسبية الانطولوجية ومقالات أخرى 1969)، نقول جاءت هذه المقالة لتبرهن على إخفاق مشروع صاحب نظرية الأسس للكلاسيكية. ومن أبرز دلالات مصطلح "الابستمولوجيا المتطبعة"، الذي وضعه كواين، الربط الوثيق بين التنظير الـابستمولوجي والتنظير في العلوم. وهذا على خلاف نظرية الأسس الكلاسيكية التي تتطور بشكل مستقل عن أي تنظير علمي بل إنها تكون سابقة عليه، وكانت هذه هي وجهة "ديكارت" في المقام الأول والتي ينظر إليها على أنها الفلسفة الأولى. أما "كواين" فيرفض هذه الطريقة في معالجة الموضوعات المعرفية، لأن الـابستمولوجيا في رأيه فرع من علم النفس يدرس العلاقة بين الكائنات البشرية والبيئة المحيطة. يقول "كواين": "إن الـابستمولوجيا لا تزال مستمرة، وإن كانت في وضع جديد وحالة موضحة. وتقع الـابستمولوجيا ... ببساطة في موضع كفصل من

علم النفس ومن ثم من العلم الطبيعي، إنها تدرس ظاهرة طبيعية، وأعنى موضوعاً إنسانياً فيزيائياً. وهذا الموضوع الإنساني منح مدخلا input معيناً مضبوطاً على نحو تجريبي، على سبيل المثال، أنماط معينة من الإشعاع في حالات تردد متنوعة. وباكتمال الوقت فإن الفاعل يقول كمخرج output وصفا للعالم الخارجى ... والعلاقة بين المدخل الضئيل (أى المثير الحسى) والمخرج الغزير (أى معرفتنا وعلمنا) هي العلاقة التى نستحث على دراستها لنفس الأسباب تقريباً التى تحث دائماً على دراسة الاستمولوجيا، أعنى لكى ندرك كيف يرتبط الدليل بالنظرية، وبأى الطرق تتجاوز نظرية المرء فى الطبيعة أى دليل متاح".⁽³²⁾

وأنت ترى إذن أن الفكرة المحورية فى تطبيع الاستمولوجيا هي أن الاستمولوجيا أصبحت فرعاً من علم النفس يدرس العلاقات بين المدخل الحسى والمخرج النظرى، وتدعم هذه الفكرة فكرة أخرى فحواها أن الاستمولوجيا على هذا النحو تؤدي إلى القول بأن المدخل الحسى لا يحدد المخرج النظرى لأن المخرج النظرى يعد إبداعاً حراً. وفكرة ربط الاستمولوجيا بعلم النفس هي موضع أخذ ورد بين الفلاسفة والباحثين منذ أن طرحها كواين وحتى يومنا هذا، وسر ذلك أنها فكرة ثورية إلى حد كبير، لأنها تحضنا على طرد الاستمولوجيا من مكانها القديم، والتنازل عن العبء الاستمولوجى لعلم النفس. ترى هل يوافق الفلاسفة على ذلك؟ إن الجواب على هذا السؤال معروض فى الفصل الخامس.

واشترك بعد ذلك "كولين" و "قنجشتين" و "كون" T. Kuhn (1922 - 1996) فى الاهتمام باختلاف "الخطط المفهومية" conceptual schemes و "صور الحياة" forms of life و "النماذج الإرشادية" paradigms، واقترحوا إمكانية اللاتكافؤ الجذرى بين هذه الخطط المفهومية. وسوف يمنعنا هذا اللاتكافؤ من أن نأخذ أية قضية كائنة ما تكون ونقيم بصورة موضوعية وضعها المعرفى عن طريق تحديد كيفية تعبيرها عن طريقة وجود العالم. وهذا يقتلع افتراضاً محورياً لصاحب نظرية الأسس مؤداه أن هذا التقييم الموضوعى ممكن. ولو صح رأى هؤلاء الفلاسفة لظهرت نظرية الأسس وهي مرتكزة على خطأ أساسى.⁽³³⁾

ولكن مع بداية الربع الأخير من القرن العشرين ظهرت مجموعة من المقالات المهمة التي زعمت أن نقاد نظرية الأسس لم يقدروا إلا قلة من الصور غير المعقولة من هذه النظرية، وأن أنصار النظرية في مقدورهم استبعاد هذه الصور وتعديل النظرية بحيث تبدو مقبولة إلى حد كبير. ومن أبرز هذه المقالات مقالة "باستن" MarkPastin "النزعة الجذرية عند لويس" 1975، ومقالته الأخرى "النزعة الأساسية المعدلة والتسوية الذاتية" 1975، ومقالة "ألستون" "هل فندت النزعة الأساسية؟" 1976، ومقالته الأخرى "توعان من النزعة الأساسية" 1976. وتوالت بعد ذلك المقالات والدراسات التي تعدل النظرية في بعض الجوانب أو ترد على الانتقادات في جوانب أخرى. وأياً ما كان الأمر في ذلك، فإن النقائص التي تشوب نظرية الأسس، سواء في صورتها القوية أو المعدلة، دفعت فريقاً من الاستمولوجيين إلى قبول نظرية الاتساق. فماذا عسى أن تكون هذه النظرية، وإلى أى حد يمكن أن تنفادى الفكرة القائلة بضرورة التسليم باعتقادات أساسية؟

2-2 نظرية الاتساق

2-2-1 التصور الأساسي للنظرية

لقد اتضح لنا من خلال عرضنا لنظرية الأسس أنها تعطى لفئة محدودة من الاعتقادات، وهي الاعتقادات الأساسية معرفياً، دوراً ممتازاً في التسوية المعرفي، ذلك أن الاعتقادات الأساسية، إذا استثنينا الصورة الضعيفة من النظرية، تسوغ غيرها من الاعتقادات من غير أن تكون هي ذاتها في حاجة إلى تسوية. أما نظرية الاتساق في التسوية - ونحن هنا لا نتحدث عن نظرية الاتساق في الصدق - فإنها تنكر وجود الاعتقادات الأساسية طالما أنه لا توجد حاجة إلى افتراضها، وبذلك تكون جميع الاعتقادات متكافئة معرفياً بعضها مع بعض، أي أنها تملك نفس الوضع المعرفي. إذ يؤكد أنصار نظرية الاتساق أن جميع الاعتقادات يتم تسويتها عن طريق علاقتها باعتقادات أخرى، وهذه الاعتقادات الأخرى تحصل على تسويتها عن طريق علاقتها باعتقادات أخرى، وهذه الاعتقادات الأخرى تحصل

على تسويتها عن طريق علاقتها باعتقادات إضافية وهلم جرا. وهكذا يتم تسوية الاعتقادات في نظرية الاتساق عن طريق التأييد المتبادل فيما بينها. وعلى خلاف نظرية الأساس التي تثبت العلاقات التسوية في أساس، ترى معنى أن نظرية الاتساق تجعل هذه العلاقات التسوية منتشرة داخل نسق اعتقاداتنا. والسؤال الذي يطرح نفسه دائماً هو: ما الذي يجعلنا مسوعين في الاعتقاد بشيء دون آخر، أو في التمسك باعتقاد معين؟ والجواب هو أن ما يسوغ اعتقاداً معيناً هو الطريقة التي تجعله "يتسق" coheres مع بقية اعتقادات المرء.

وهذه الفكرة تجد لها وضحة عند "دونالد ديفيسون" Donald Davidson (1917-2003) عندما يقول: "إن ما يميز نظرية الاتساق هو ببساطة الزعم القائل لا شيء يعد سبباً للتمسك باعتقاد اللهم إلا اعتقاد آخر. ويرفض نصير هذه النظرية البحث عن أساس أو مصدر للتسوية من نوع آخر بوصفه بحثاً غير معقول".⁽³⁴⁾ ويقول "ريتشارد رورتى" Richard Rorty (1931-): "لا شيء يعد تسويةً اللهم إلا عن طريق الرجوع إلى ما نقبله بالفعل، ولا توجد طريقة للإفلات من اعتقاداتنا ولغتنا لكي نجد معياراً ما غير الاتساق".⁽³⁵⁾

وإن شئت أن تعقد مقارنة بسيطة وموجزة بين نظرية الأسس ونظرية الاتساق، قل إن نظرية الأسس ترى أن الاعتقادات الأساسية تكون مسوعة بشكل مستقل عن التأييد من أي اعتقاد آخر، وإن كل الاعتقادات الأخرى المسوعة تستمد تسويتها عن طريق التأييد من الاعتقادات الأساسية. ولعلك تلاحظ أن التأييد في نظرية الأسس "أحادي الاتجاه" بمعنى أنه يتطلب أساساً لتأييد الاعتقادات المستمدة من الاعتقادات الأساسية وليس العكس. أما نظرية الاتساق فتتظر إلى التسوية على أنه "علاقة تبادلية" للاتساق بين الاعتقادات التي تنتمي إلى نسق، ومن ثم يكون الاعتقاد مسوعاً إذا كان ينتمي إلى مجموعة متسقة من الاعتقادات.

وهناك اعتراض يمكن أن يقف عقبة كداء أمام أية نظرية في الاتساق. ومؤدى هذا الاعتراض أنه لا مفر من افتراض الاعتقادات الأساسية، ومن ثم

نظرية الأسس، بالنسبة لأية نظرية مقنعة في التسوية. لأن عدم افتراض هذه الاعتقادات الأساسية، سوف يفرض بنا لا محالة إلى الوقوع في النزعة الشكية. وهذا ما أظهرته حجة التراجع المعرفي التي شرحناها من قبل. فماذا يا ترى يكون رد صاحب نظرية الاتساق على مثل هذا الاعتراض؟

يقول صاحب نظرية الاتساق إن الذي يدفعنا إلى قبول الاعتقادات الأساسية هو أن كل اعتقاد يكون مسوغاً تسويةً كاملاً يكون مسوغاً هكذا عن طريق الاستعانة بدليل، والاستعانة بدليل تعني الاستعانة باعتقاد آخر، ومن ثم لا بد من وجود بعض الاعتقادات الأساسية حتى لا تقع ضحية للتراجع اللامتناهي. ولكن صاحب نظرية الاتساق يرى أن هذا الكلام يشوبه النقص، إذ ليست كل الاعتقادات المسوغة بصورة كاملة بحاجة إلى أن تكون مسوغة عن طريق "الاستعانة بالدليل" *appeal to evidence*. فالاستعانة بالدليل فاعلية أو عملية تظهر كل حين. فكون المرء جميلاً يعد حالة توجد في كل وقت ولا تحتاج إلى أن تنشأ عن فاعلية التجميل. ويجوز أن يكون الاعتقاد مسوغاً تسويةً كاملاً بالنسبة لشخص بسبب علاقة معينة تربط الاعتقاد بالنسق الذي ينتمي إليه، أي الطريقة التي يتسق بها الاعتقاد مع النسق، مثلما يجوز أن يكون الأنف جميلاً بسبب علاقة ما للأنف مع الوجه، أي طريقة انسجام الأنف مع الوجه. ويجوز للمرء أن يسوغ الاعتقاد عن طريق الاستعانة بالدليل مثلما يجوز للمرء أن يجمال الأنف عن طريق الاستعانة بالجراحة، ولكن ما أكثر الأنوف الجميلة من غير هذه الاستعانة.⁽³⁶⁾ ويترتب على هذا أن نفسح المجال أمام نظرية الاتساق، وأن نخفف من غلواء "ضرورة" التسليم بنظرية الأسس التي يوهننا بها أنصارها.

وهناك مجموعة من الدوافع حثت الفلاسفة على تبني نظرية الاتساق والدفاع عنها، لعل الدافع المباشر إلى حد بعيد هو النقائص والعيوب الكثيرة في نظرية الأسس والتي حالت دون الاستمرار في التمسك بها من غير تنازلات كبيرة وربما جوهرية. وهناك دافع آخر لإقناع الناس بصحة نظريات الاتساق، وهذا الدافع منفصل تماماً عن إخفاق نظريات الأسس، ويتم التعبير عنه بصورة جيدة باستعارة "نيورات".⁽³⁷⁾ والتي تسمى في العرف الفلسفي بـ "مركب نيورات"، فماذا يقول فيها، وكيف تمثل دافعاً لنظرية الاتساق؟

يقول نيورات: " نحن نشبه البحارين الذين لا بد لهم من أن يجدوا بنيان مركبهم حتى النهاية في عرض البحر، ولن يكون في مقدورهم أبداً أن ينقلوه إلى حوض جاف، ويعيدوا بنيانه هناك حتى النهاية من مواد أفضل".⁽³⁸⁾ وهذه الاستعارة برغم بساطتها فإنها ذات نتائج مهمة في الفلسفة بصفة عامة وفي المعرفة على وجه الخصوص. ومن أبرز هذه النتائج المعرفية رفض النزعة الأسسية عند "ديكارت" مثلاً، وتبنى صورة أو أخرى من نظرية الاتساق، ومنها أيضاً اتخاذ موقف معين من علاقة الفلسفة بالعلم. ذلك أن "ديكارت" كما ألمحنا كان يؤسس المعرفة على اعتقادات واضحة بذاتها وبقينية، وقيم النسق المعرفي بمعزل عن نتائج العلم، أما استعارة "نيورات" فإنها تجعل العالم والفيلسوف في مركب واحد. يقول كولين: " لقد شبه نيورات العلم بالمركب الذي لو جدنا بنيانه، لوجب علينا أن نجدد لوحاً خشبياً بلوخ آخر بينما نظل عائمين به، والفيلسوف والعالم في المركب نفسه".⁽³⁹⁾ ويمكن أن نخلص من كل هذا إلى نتيجة نقول إننا نملك نسقاً من الاعتقادات، ومع مرور الزمن وتغير المعارف وتطور العلم نحتاج إلى تعديل هذا النسق فنتضيف إليه اعتقادات جديدة ونستبعد اعتقادات تقادم عهدها، ولا نستطيع أن نتخلى كلية عن هذا النسق ونشرع في بناء نسق جديد، لأننا لو فعلنا ذلك فسوف نفقد نقطة البداية ونكون في موقف شبيه بموقف من فقد ذاكرته. وفي عملية التعديل والتبديل هذه تكون جميع الاعتقادات متكافئة فلا توجد اعتقادات أساسية معصومة، ولا مجال للقول بوجود اعتقادات مستثناة من التعديل.

وأحسب أننا الآن في وضع يسمح لنا بأن نعبّر عن نظرية الاتساق في التسويغ بالصيغة الآتية:

يكون الشخص (س) مسوغاً تسويغاً كاملاً في الاعتقاد بأن (ق) إذا كان الاعتقاد بأن (ق) متسقاً مع سائر الاعتقادات الأخرى داخل النسق المعرفي للشخص.

وهنا يتعين علينا أن نوضح علاقة الاتساق، ونفهم ما يعنيه أصحاب النظرية بكلمة "متسق" إذا شئنا أن نفهم نظرية الاتساق فهماً حسناً. يتفق جميع أصحاب

نظرية الاتساق على أن "التناسق" consistency يمثل شرطاً ضرورياً للاتساق. ويضيف برادلي F. H. Bradley (1846 - 1924) فكرة الشمول عندما يقول: "إن المجموعة المتسقة لابد من أن تكون كاملة أو شاملة بمعنى ما" (40) ولكن كون المجموعة متناقضة وشاملة لا يكفي لأن تكون متسقة يتماسك بعضها مع بعض. ومن هنا فكر الأنصار التقليديون لنظرية الاتساق في علاقة الاتساق على أنها لزوم implication أو ارتباط ضروري، ومن أبرز هؤلاء الفيلسوف الأمريكي براند بلانشارد Brand Blanshard (1892-1987) الذي يرى أنه في نسق متسق تمام الاتساق "لا توجد قضية تعسفية، وكل قضية سوف تلزم عن قضايا أخرى مشتركة معاً أو حتى على أفراد ولن تكون هناك قضية خارج النسق". (41) وتبعاً لفكرة اللزوم فإن الاعتقاد بأن (ق) يتماسك مع الاعتقادات الأخرى في النسق المعرفي لدى المرء إذا كانت (ق) تستلزم بالضرورة كل اعتقاد آخر في هذا النسق، أو يستلزمها بالضرورة كل اعتقاد آخر في هذا النسق. ولكن فكرة فهم الاتساق على أنه لزوم متبادل لم ترق لمجموعة من أنصار نظرية الاتساق. فذهب ويلفرد سيلارز إلى أن نوع الاتساق المطلوب هو الاتساق التفسيري explanatory coherence، وسعى جليبرت هارمان Glibert Harman إلى إثبات أن عملية تسوية الاعتقاد تعتمد على الطريقة التي ينسجم بها مع التقرير التفسيري الشامل، وناقش هذه الفكرة وطورها ليرير Lehrer. (42) وبرغم وجود اختلافات بين فهم هؤلاء الفلاسفة لفكرة الاتساق التفسيري، فإننا نستطيع أن نعبّر عن الفكرة بطريقة مقاربة على النحو الآتي: يكون الاعتقاد مسوغاً بالنسبة لشخص معين طالما أنه إما أن يفسر تفسيراً جيداً اعتقاداً ما، أو يتم تفسيره عن طريق هذا الاعتقاد، في نسق من الاعتقادات يملك الحد الأقصى من القوة التفسيرية بالنسبة لهذا الشخص.

2-2-2 أنواع نظريات الاتساق

طرحنا من قبل السؤال: ما الذي يجعل الاعتقاد الواحد مسوغاً لدى المرء والآخر غير مسوغ؟ وكان الجواب أن الذي يجعل ذلك هو الطريقة التي يتسق بها الاعتقاد مع نسق الاعتقادات لدى المرء. غير أننا لو تأملنا ملياً في طريقة الاتساق

هذه لكان فى وسعنا أن نميز بين نوعين من نظريات الاتساق: نظريات الاتساق الضعيفة weak coherence theories ونظريات الاتساق القوية strong coherence theories. تخبرنا نظرية الاتساق الضعيفة أن الطريقة التى يتسق بها الاعتقاد مع نسق من الاعتقادات هى أحد العوامل المحددة للتسوية، وأن العوامل الأخرى النموذجية هى الإدراك الحسى، والذاكرة، والحدس. وعلى العكس من ذلك تخبرنا النظرية القوية أن التسوية هو مسألة كيفية اتساق الاعتقاد مع نسق من الاعتقادات ولا شىء غير ذلك. (43)

وهناك تمييز آخر بين نظريات الاتساق يتقاطع عبر التمييز السابق، وهو التمييز بين نظريات الاتساق الإيجابية positive coherence theories ونظريات الاتساق السلبية negative coherence theories وهو تمييز قدمه "جون بولوك" John Pollock فى كتابه "النظريات المعاصرة فى المعرفة". تقول نظرية الاتساق الإيجابية: إذا اتسق اعتقاد ما مع نسق اعتقادات، فإن الاعتقاد يكون مسوغاً. وتقول نظرية الاتساق السلبية: إذا أخفق الاعتقاد فى الاتساق مع نسق اعتقادات، فإن الاعتقاد لا يكون مسوغاً. يقول "بولوك": تعتبر بعض نظريات الاتساق أن جميع الاعتقادات مسوغة ظاهرياً. وتبعاً لهذه النظريات، إذا تمسك المرء باعتقاد، فإن المرء يكون مسوغاً تلقائياً فى أن يفعل هكذا ما لم يملك سبباً للتفكير فى أنه يجب ألا يتمسك به. فكل الاعتقادات "برينة حتى تثبت إدانتها"، وهذه هى وجهة النظر التى عبرت عنها استعارة "تيورات". وتبعاً لكل النظريات من هذا النوع فإن الأسباب تعمل بطريقة سلبية، وتقودنا إلى رفض الاعتقادات. وأنا أسمى هذه النظريات باسم نظريات الاتساق السلبية. ومن ناحية أخرى فإن نظريات الاتساق الإيجابية تتطلب تأييداً إيجابياً لجميع الاعتقادات. إذ تشترط النظريات الإيجابية أن يملك المعتقد بالفعل أسباباً للتمسك بكل اعتقاد من اعتقاداته. (44) وواضح أن نظرية الاتساق الإيجابية والسلبية تلتقيان عند نظرية الاتساق القوية التى تقرر، كما أسلفنا، أن الاعتقاد يكون مسوغاً إذا اتسق مع نسق من الاعتقادات.

3- النظرية الخارجية

3-1 التصور الأساسي للنظرية

إن الخلاف بين أنصار نظرية الأسس وأنصار نظرية الاتساق دفع بعض الابدستولوجيين إلى اتخاذ موقف ثالث من النزاع حول التسوية، وهؤلاء هم أصحاب النظرية الخارجية. ويؤكد هؤلاء الفلاسفة أننا لا نحتاج إلى اعتقادات أساسية ولا إلى علاقة اتساق لكي نحصل على المعرفة، وإنما نحتاج إلى النوع الصحيح والملائم من العلاقات الخارجية التي تربط الاعتقاد بالواقع لكي نتوصل إلى معرفة صحيحة ودقيقة.

إن الفكرة المحورية، إذن، في النزعة الخارجية هي أن ما يجب إضافته إلى الاعتقاد الصادق من أجل الحصول على المعرفة هو العلاقة الملائمة بين الاعتقاد والصدق. والتقرير المبكر الذي قدمه "الفن جولدمان" Alvin Goldman ، وهو من أبرز فلاسفة النزعة الخارجية، أكد أن العلاقة الملائمة هي علاقة سببية causal، وهذا النوع من التقرير معقول جداً بالنسبة للمعرفة الحسية. فواقعة أو حقيقة أنني أرى شيئاً ما مثل يدي التي أرفعها أمامي، هي التي "تسبب" اعتقادي بأنني أرى شيئاً ما. وواقعة رؤيتي لليد التي كانت سبباً في اعتقادي بأنني أرى يدي تؤدي إلى معرفتي بأنني أرى يدي.⁽⁴⁶⁾ ولو أردت أن تعبر عن ذلك بطريقة أخرى قل إن الشيء الذي يجعل اعتقادي بأنني أرى ورده حمراء جالة من حالات المعرفة هو أن اعتقادي قد تسبب برؤيتي لوردة حمراء.

وفي مقالته "النظرية السببية في المعرفة" اقترح "الفن جولدمان" أنه يمكن القول بأن الشخص يملك معرفة أن (ق) فقط إذا كانت الواقعة أن (ق) مرتبطة ارتباطاً سببياً باعتقاد للشخص في أن (ق)، وقدم "فريد درتسكي" Fred Dretske في مقالته "الأسباب القاطعة" اقتراحاً يشترك إلى حد كبير مع اقتراح "جولدمان".⁽⁴⁶⁾

وتبعاً لهذا التحليل فإن تاريخ اعتقادي، أي مسألة السببية الخارجية، بدلاً من الاتساق مع نسق داخلي من الاعتقادات، هو الذي ينتج المعرفة. والعقيدة الأساسية

فى النزعة الخارجىة هى أن علاقة ما بالعالم الخارجى تفسر صدق اعتقاداتنا تكون كافية لتحويل الاعتقاد الصادق إلى معرفة من غير أن نملك أية فكرة عن هذه العلاقة. إن الشئ الذى ينتج المعرفة ليس تصورنا لكيفية ارتباطنا بواقعة معينة وإنما هو ببساطة كوننا مرتبطين بها هكذا. وتهدف التحليلات المتأخرة فى النزعة الخارجىة، بما فى ذلك تحليلات "جولدمان" نفسه، إلى الاحتفاظ بالدعوى القائلة إن علاقة ما للاعتقاد بما يجعله صادقاً تنتج المعرفة، سواء كانت لدينا أية فكرة عن هذه العلاقة أم لا. ولقد حاول "أرمسترونج" و"درنسكى" البرهنة على أنه لابد من تفسير العلاقة على أنها علاقة تخص نواميس الكون، علاقة تنشأ من قانون ما فى الطبيعة يربط الاعتقاد بما يجعله صادقاً.⁽⁴⁷⁾

حاول "أرمسترونج" فى كتابه "الاعتقاد، والصدق، والمعرفة" 1973 فهم تسويغ الاعتقاد فى حدود العلاقة الخارجىة بين المعتقد واعتقاده من ناحية، والعالم من ناحية أخرى، وبخاصة العلاقة التى تشبه القانون، فنراه يقول: "لابد من أن توجد علاقة تشبه القانون بين واقع الأحداث من قبيل اعتقاد (أ) أن (ق) وواقع الأحداث الذى يجعل (ق) صادقة".⁽⁴⁸⁾ ويسمى "أرمسترونج" هذه الوجهة من النظر باسم "نموذج الترمومتر" فى المعرفة غير الاستدلالية، وتبعاً لها يكون النموذج الصحيح للمعرفة هو الترمومتر. ولكن ما هو السر فى هذه التسمية؟ الجواب أنه مثلما تعكس قراءات الترمومتر الموثوق به درجة الحرارة ، فكذلك تعكس الاعتقادات لدى المرء واقع الأحداث أو حالات الواقع التى تجعل هذه الاعتقادات صادقة. والشخص الذى تعمل اعتقاداته بهذه الطريقة يعتبر أداة معرفية نقبلها مثلما نقبل قراءة الترمومتر الموثوق به.

3-2 النظرية الخارجىة والمذهب الطبيعى

ومع افتراض أن العلاقة المطلوبة بين الاعتقاد والصدق هى علاقة سببية بطريقة أو بأخرى، تكون النظريات الخارجىة نظريات طبيعىة *naturalistic*. ولكن ما هو المقصود بالنظرية الطبيعىة؟ إنها النظرية التى تكون فيها جميع

المصطلحات المستخدمة في التحليل مصطلحات تصف ظواهر الطبيعة، مثل مصطلح السببية causation، أو التي يمكن ردها إلى هذه المصطلحات. ونظرية "ديفيد هيوم" David Hume (1711-1776) في الاعتقاد كانت نظرية طبيعية بهذا المعنى، ذلك لأنه قصر تحليله للمعرفة البشرية على علاقات السببية، والتجاور contiguity، والتشابه resemblance. ومع ذلك فإن "كواين" هو الذي قدم مصطلح "الاستمولوجيا المتنبعة"، كما أشرنا ، وأفترض أن البحث في طبيعة المعرفة البشرية يقتصر على تقرير كيفية ظهور الاعتقاد وتغيره. أما الفلاسفة الآخرون فقد قبلوا المصطلح للإشارة ببساطة إلى جميع التقارير عن المعرفة التي تصاغ في مجموعة مفردات لغوية طبيعية أو تقبل الرد إلى هذه المجموعة. وتقرير "جولمان" المبكر الذي أسلفنا الإشارة إليه ، والذي تبعاً له يعرف الشخص (س) أن (ق) إذا فقط إذا كان اعتقاد (س) بأن (ق) مسيياً بطريقة ملائمة بواسطة الواقعة أو الحقيقة أن (ق) ، هو بهذا المعنى الموسع مثال للاستمولوجيا المتنبعة. (49)

وهناك جانب مهم في بعض النظريات الخارجية التي تسعى إلى تطبيع الاستمولوجيا وهو الطريقة التي تحاول بها هذه النظريات اجتناب المشكلات التي واجهت نظرية الأسس. يرى "درتسكي"، على سبيل المثال، أنه لا توجد حاجة إلى تسوية الاعتقادات أو افتراض وجود اعتقادات مسوغة ذاتياً، لأن تسوية الاعتقادات - على خلاف التحليل التقليدي - ليس مطلوباً لتحويل الاعتقادات الصادقة إلى معرفة. فالاعتقادات الصادقة التي تملك النوع الملائم من العلاقات الخارجية الطبيعية بالوقائع تتحول إلى معرفة، كنتيجة لهذه العلاقة، من غير أن تكون مسوغة. فالطريقة التي ترتبط بها الاعتقادات الصادقة بالعالم هي التي نجعلها معرفة بدلاً من الطريقة التي ربما نحاول أن نسوغها بها. لاحظ أن هذا يبدو معقولاً بالنسبة للاعتقادات المتعلقة بالإدراك الحسي. إن الطريقة التي ترتبط اعتقادى بأنى أرى طائراً بالواقع - كأن أقول إن رؤيتى للطائر تسبب اعتقادى بأنى أراه - هي التي تفسر معرفتى بأنى أرى طائراً، بدلاً من تسوية معين أملاكه

لهذا الاعتقاد. يقول التحليل التقليدى للمعرفة إن المعرفة اعتقاد صادق مقرون بالنوع الصحيح من التسويغ. ونقول إحدى صور التحليل الذى تقدمه النظرية الخارجية إن المعرفة اعتقاد صادق مقرون بالنوع الصحيح من العلاقة الطبيعية. ومن المعقول افتراض أن العلاقة الطبيعية تهتم بكيفية ظهور الاعتقاد أو قل إنها علاقة تحفل بالتاريخ الطبيعى للاعتقاد.⁽⁵⁰⁾

وقد يفهم من هذا أن إحدى صور النظرية الخارجية تستبعد شرط التسويغ أو تنظر إليه باعتباره غير ضرورى للمعرفة، والصواب فى رأينا أن النظرية الخارجية بصفة عامة تفسر التسويغ على أنه علاقة سببية خارجية، وبالتالي تزودنا بنوع من التسويغ الخارجى. ولكن الشيء الذى يؤخذ على النظرية الخارجية هو أنها على حين تقدم تقريراً مقبولاً إلى حد ما عن تسويغ المعرفة التجريبية، إلا أنها لا تقدم شيئاً ذا بال عن تسويغ الحقائق الرياضية أو المنطقية أو أية حقيقة نعبر عنها بتعميم كلى مثل قولنا "كل الناس فانون".

وبالإضافة إلى ذلك، فإن هناك مشكلة تواجه النظرية الخارجية وهى أن هذه النظرية تتجاهل ما يبدو حاسماً وأساسياً لأى تقرير مقبول عن التسويغ، ألا وهو المطلب الأساسى القائل بأن يكون التأييد التسويغى بالنسبة للاعتقاد "سهل المنال" للشخص المعتمد. والفكرة على وجه التقريب هى أن المرء لابد من أن يكون قادراً على الوصول إلى التسويغ الذى يشكل أساس اعتقادات المرء. والأصول السببية للاعتقاد معقدة للغاية فى غالب الأمر وليست سهلة المنال بالنسبة للشخص المعتمد. ومن ثم تواجه النظرية الخارجية مشكلة من شرط سهولة المنال بالنسبة للتسويغ.⁽⁵¹⁾ وقد أدى ذلك إلى خلافات بين النزعة الداخلية internalism التى تقيد التسويغ بشرط سهولة المنال، والنزعة الخارجية externalism التى ترفض هذا الشرط.⁽⁵²⁾ إذ تشترط النزعة الداخلية أن تكون جميع العوامل المطلوبة لتسويغ اعتقاد الإنسان سهلة المنال أو متاحة معرفياً بالنسبة له، ومن ثم تكون "داخلية" بالنسبة لوجهة نظره المعرفية، أما النزعة الخارجية فتزى أن بعض عوامل التسويغ ليست فى حاجة إلى

أن تكون سهلة المنال بالنسبة للمرء، ومن ثم يمكن أن تتجاوز مجال إدراكه وتكون "خارجية" بالنسبة لوجهة نظره المعرفية.

4. نزعة وسط بين الأساس والاتساق

إن المتأمل في كتاب "سوزان هاك" "الدليل والبحث: نحو إعادة بناء في الاستمولوجيا" 1993 يلاحظ أنها أرادت أن تحقق به ثلاثة أهداف هي: أولاً، تقديم نظرية جديدة في التسوية. ثانياً، فحص نقدي لمجموعة من النظريات المعرفية الهامة قدمها فلاسفة بارزون في الاستمولوجيا المعاصرة مثل "لويس" و"كوين" و"ديفيدسون" و"جولدمان". ثالثاً، الدفاع عن مشروعية البحث الاستمولوجي ضد الانتقادات الموجهة إليه وبخاصة من "رورتى". زد على ذلك أن "سوزان هاك" تدافع في كتابها عن صورة معتلة من المذهب الطبيعي naturalism ترى فيها أن النتائج التجريبية يمكن أن تسهم في حل بعض المشكلات الفلسفية التقليدية.

تبدأ "سوزان هاك" محاولتها المعرفية، بنقد أساسي توجهه إلى النزعة الأسسية مفاده أن هذه النزعة تشترط بصورة غير صحيحة أن تقوم الاعتقادات الأساسية بتسوية جميع الاعتقادات الأخرى وتكون مسوغة عن طريق الخبرة ومن غير مساعدة من الاعتقادات الأخرى. وتوجه انتقاداً آخر إلى نزعة الاتساق مؤداه أنها تقصر العوامل المسوغة للاعتقاد على الاعتقادات الأخرى وتستبعد الخبرة من مجال البحث المعرفي في التسوية.

ولاحظت "سوزان هاك" أن النزعة الأسسية ونزعة الاتساق لا تستفدان كل الاختيارات المعرفية، ورأت أن هناك مجاًلاً بينهما، وقدمت نظريتها على أنها بديل لهاتين النزعتين، وتسمى هذه الوجهة من النظر باسم foundherentism التي اقترح ترجمتها بالتعبير "نزعة بين الأساس والاتساق" (ولعلك تلاحظ أنها ركبت هذا المصطلح من مقطع أخذته من كلمة foundationalism "النزعة الأسسية" ومقطع آخر من كلمة coherentism "نزعة الاتساق")، واقترح ترجمة هذا المصطلح بهذا التعبير لأنها نزعة تقع بالفعل بين النزعتين المشار إليهما، وتستطيع أن تقول أيضاً

إنها مزيج منهما . فهي نزعة تشبه النزعة الأسسية لأنها تسلم بملائمة الخبرة للتسوية التجريبي، ولكنها لا تشترط وجود أية اعتقادات تكون مسوغة على وجه الحصر عن طريق الخبرة، أى اعتقادات أساسية، ولا تشترط أن تكون علاقات التأييد الدليلي evidential support أحادية الاتجاه. وهي أيضاً نزعة تشبه نزعة الاتساق فى الإقرار بالتأييد التبادلي الشامل. "إن التسوية ليس له اتجاه واحد على وجه الحصر، وإنما يتضمن علاقات شاملة للتأييد المتبادل". (53)

وهناك مجموعة من الافتراضات تركز عليها "النزعة بين الأساس والاتساق" نذكر منها افتراضين. مفاد الأول أن التسوية تدرجى أو هو مسألة درجة، بمعنى أن الإنسان يجوز أن يكون مسوغة كثيراً أو قليلاً فى الاعتقاد بشيء ما. ومؤدى الافتراض الثانى أن التسوية "تعبير شخصى" personal locution. ولقد دأب الأبيستمولوجيون على استعمال التعبيرات غير الشخصية مثل "الاعتقاد بأن (ق) " والتساؤل هل هى مسوغة أم لا. أما "سوزان هاك" فترى أن هذه التعبيرات مضللة، لأن الأشخاص هم الذين يكونون مسوغيين كثيراً أو قليلاً فى الاعتقاد بأن شيئاً ما هو الواقع . وإن شئت تعبيراً أكثر دقة قل إن "الحالة الأبيستمولوجية للشخص" هى التى تكون مسوغة أو غير مسوغة. وأنت ترى إذن أن التعبير الصحيح عن عملية التسوية هو "س مسوغة كثيراً أو قليلاً فى الاعتقاد بأن ق". وعلى هذا النحو ترد "سوزان هاك" الاعتبار للذات العارفة المفردة بوصفها المحور الذى تدور حوله الأبيستمولوجيا. تقول "سوزان هاك" إن التسوية التجريبي يعتمد فى نهاية المطاف على الخبرة، و"طالما أن الأشخاص هم الذين يملكون الخبرة، فإن التعبير غير الشخصى غير ملائم للوهلة الأولى". (54)

ويخطئ من يظن أن القول إن التسوية شخصى يفضى إلى أن يكون للتسوية مسألة ذاتية. فعندما نقول إن التسوية شخصى، يجب ألا نفهم فحسب أن الدرجة التى يكون بها المرء مسوغة فى اعتقاده تعتمد على مدى جودة دليله ولا تعتمد على ظنه هو، أو أى شخص، بأن دليله جيد، وإنما يجب أن نفهم أيضاً "أن أى شخص يملك نفس الاعتقاد بواسطة نفس الدليل سوف يكون مسوغة بنفس الدرجة". (55)

5- تعقيب

انظر معي إلى مفهوم التسوية بعد هذا الذي عرضته عليك، ثم انظر معي إلى المفهوم كما يرد في أحاديث الناس وبعض الكتاب، تجد أنه مفهوم سهل عند الاستعمال الجارى صعب عند الاستعمال الفلسفى الدقيق. ومصدر السهولة فى الاستعمال الأول أن الناس يلقونه دون عناء ومن غير نظر فى تفصيلاته الدقيقة. فما أسهل عليك أن تقول إبنى أرى البحر، لكن الشيء الذى اكتفيت فيه باسم "البحر" إذا ما اقتربت منه أو غصت فى أعماقه رأيت فيه حيوانات مائية يتعذر حصرها، وقد ترى بعضها أحياناً وقد لا تراها بعينك المجردة أحياناً أخرى، وفيه من الأشياء والكانات ما فيه. ثم اسأل عنه العالم المتخصص يخبرك عنه بالعجب العجائب، ويخبرك بعد ذلك بأن ما يعرفه عنه هو قليل من كثير. وهكذا الحال مع مفهوم التسوية، يستعمله الناس استعمالاً يسيراً وهم على اعتقاد بأنهم إنما يستعملون مفهوماً يعرفون معانيه، حتى إذا ما ضرب فيه الفلاسفة بمشارط التحليل تكشف تفصيلاته وظهرت صعوبته. ووجه الصعوبة هنا هو أن ماضيه الناس سهلاً وواضحاً فى معناه هو فى الحقيقة غامض ويعوزه للتوضيح.

قلنا فى مستهل دراستنا إن التصور البسيط لمفهوم التسوية المعرفى هو أن الشخص يكون مسوغاً فى الاعتقاد بقضية معينة إذا كان اعتقاده بهذه القضية قائم على أسس كافية. قلنا إن هذا التصور يحتوى على ثلاثة عناصر هى: الأشياء التى تؤلف "أسس" تسوية الاعتقادات ومعايير الكفاية التى يجب أن تستوفىها الأسس، والعلاقة بين الاعتقاد والأسس الكافية للتسوية. وربما وقع فى ظن الإنسان العادى أننا عندما قلنا هذا بلغنا نهاية الطريق، أما الفلاسفة فقد كشفوا لنا أننا بقولنا هذا كنا عند نقطة البداية، وأن طريق التحليل طويل وصعب. ولذلك انصبت تحليلاتهم على كل عنصر من هذه العناصر، وباختلاف علميات التحليل واختلاف النزعات وزوايا النظر اختلفت إجاباتهم. وقد يقع فى الظن أيضاً أن نظريات التسوية المعرفى التى عرضتها عليك ينفى بعضها بعضاً بحيث إذا قبلت واحدة كان لزاماً عليك استبعاد الأخرى. والصواب فى رأى أن هذه النظريات متكاملة فى نهاية الأمر.

هوامش الفصل الرابع

- 1- Laurence Bonjour, The Structure of Empirical knowledge, p16.
- 2- David B. Annis, "Epistemic Foundationalism," Philosophical Studies, Vol. 31, No. 5, May, 1977, p. 345.
- 3- Timm Triplett, "Recent Work on Foundationalism," American Philosophical Quarterly, Vol. 27, No. 2, April, 1990, p. 93, and see also John L. Pollock, Knowledge and Justification, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1974, pp. 25-29.
- 4- Timm Triplett, "Recent Work on Foundationalism," pp. 93-94.
- 5- Jonathan Dancy, An Introduction to Contemporary Epistemology, Basil Blackwill, 1985, p. 53.
- 6- R. Chisholm, Theory of Knowledge, 2nd ed., 1977, p. 25.

رودريك تشزم فيلسوف أمريكي معاصر، ويعد واحداً من أبرز الفلاسفة المعاصرين في مجال الاستمولوجيا، وله تأثير مهم في مجالات فلسفية أخرى مثل الميتافيزيقا والأخلاق. وتلقى تعليمه الجامعي في جامعة براون، وتابع دراساته العليا في جامعة هارفارد في الفترة 1938-1942. وعمل أستاذاً في جامعة براون. وهو مؤلف لعدة كتب مهمة مثل "نظرية المعرفة" الذي ظهرت منه ثلاثة طبعات مختلفة 1966، 1977، 1989، كل طبعة منها تشكل كتاباً مختلفاً، وله كتب أخرى هي "الإدراك: دراسة فلسفية" 1957، و"المتكلم" 1981، و"أسس المعرفة" 1982 و"نظرية واقعية في المقولات: مقال في الانطولوجيا" 1996، بالإضافة إلى مجموعة مهمة من المقالات. وانظر في فلسفة تشزم :

Lewis Edwin Hahn (ed.), The Philosophy of Roderick M. Chisholm, Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 1997.

- 7- Anthony Quinton, The Nature of Things, London: Rutledge & Kegan Paul, 1973, p. 119 and see also in epistemic regress:
- William Alston, Epistemic Justification, Ithaca and London: Cornell University Press 1989. pp. 26-27.

- O. Black, "Infinite Regresses of Justification," International Philosophical Quarterly, 28, 1988, pp. 421-437.
- P. K. Moser, "Whither Infinte Regresses of Justification?," Southern Journal of Philosophy, 23, 1985, pp. 65-74.
- J. F. Post, " Infinite Regresses of Justification and of Explanation", Philosophical Studies, 38, 1980, pp. 31-52.
- 8- Laurence Bonjour, The Structure of Empirical Knowledge, p. 21.
- 9- Ibid, pp. 22-24.
- 10- Keith Lehrer, Theory of Knowledge, London: Routledge,, 1990, pp. 41-42.
- 11- See Ernest Sosa, Knowledge in Perspective, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 149-164.
- 12- William Alston, Epistemic Justification, p. 25.
- 13- Timm Triplett, "Recent Work on Foundationalism," p. 97.
- 14- ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة وقدم له وعلق عليه د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1980، التأمل الخامس، ص 221-222.
- 15- W. V. Quine, Ontological Relativity and Other Essays, New York and London: Columbia University Press, 1969, p. 85.
- 16- J. Passmore, A Hundred Years of Philosophy, London: Penguin Books, 1984, pp. 376-377.
- 17- B. Delfgaauw, Twentieth - Century Philosophy, Translated into English by N. D. Smith, Dublin: Gill and Macmillan, 1969, p. 147.
- 18- Otto Neurath, "Protocol Sentences," Translated by George Schick, in A. J. Ayer (ed.) Logical Positivism, Glencoe, Illinois: The Free Press, 1959, p. 203.
- 19- الغزالي، أبو حامد ، المنقذ من الضلال، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (7)، دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1988، ص 29.
- 20- Laurence Bonjour, The Structure of Empirical Knowledge, p. 26.
- 21- Keith Lehrer, Theory of Knowledge, pp. 40, 42.
- 22- لويس C. I. Lewis فيلسوف ومنطقي أمريكي تعلم في هارفارد ودرس هناك منذ سنة

- 1920 حتى تقاعده فى سنة 1953. تنصب اهتماماته الفلسفية على الأخلاق والابستمولوجيا بالإضافة إلى المنطق . ومن مؤلفاته : "المنطق الرمضى" 1932 (بالاشتراك مع لانجفورد)، "العقل ونظام العالم " 1929، "تحليل المعرفة والقيم" 1946.
- 23- D. M. Armstrong, A Materialist Theory of the Mind, London: Routledge & Kegan Paul, 1968, pp. 106-107.
- 24- Laurence Bonjour, The Structure of Empirical Knowledge, p.27.
- 25- Keith Lehrer, Theory of Knowledge, p. 43.
- 26- نيلسون جودمان، فيلسون أمريكى معاصر، من مؤلفاته: "بنية المظهر" 1951، و"لغات الفن" 1976، و "فى العقل ومسائل أخرى 1984، و"طرق بناء العالم" 1978.
- 27- Laurence Bonjour, The Structure of Empirical Knowledge, p. 28.
- 28- فرانسز برنستائو، فيلسوف وعالم نفسى ألمانى ، ينظر إليه على أنه مؤسس الحركة الفينومينولوجية فى الفلسفة. وتأتى إسهاماته فى نظرية المعرفة من تقريره عن الحالات الواعية فى كتابه "علم النفس من وجهة نظر تجريبية" 1874، ومن مؤلفاته الأخرى "الصادق والواضح" 1966 (طبعته الأصلية فى 1930).
- 29- Isaac Levi, "Edification According to Rorty," Condan Journal of Philosophy, Vol. 11, 1981, p. 590.
- 30- ويلفرد سيلارز، فيلسوف أمريكى (وهو ابن الفيلسوف روى سيلارز (1880-1973))، ومن مؤلفاته "العلم والإدراك الحسى والواقع" 1963، و "تطورات فلسفية : تاريخ الفلسفة " 1967، "تطورات فلسفية: المتأفزيقا والابستمولوجيا" 1977، و"مقالات فى الفلسفة وتاريخها " 1975.
- 31- See W. Sellars, "Empiricism and Philosophy of Mind," in his book: Science, Perception and Reality, London: Routledge and Kegan Paul, 1963, pp. 127-196.
- 32- W. V. Quine, Ontological Relativity and Other Essays, pp. 82-83.
- 33- Timm Triplett, "Recent Work on Foundationalism," p. 95.
- 34- Donald Davidson, "A Coherence Theory of Truth and Knowledge," in Truth and Interpretation, Edited by Ernest Lepore, Oxford and Cambridge: Blackwell, 1993, p. 310.

35- Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, N. J. : Princeton University Press, 1979, p. 178.

يتأسس التسويغ على الممارسات الفعلية للتواصل اللغوي بين الناس، وفي هذا المعنى يقول رورتى: "والإشارة إلى ممارسات الناس الأحياء الواقعيين هي كل التسويغ الفلسفي الذي يريده أى إنسان لأى شيء".

Richard Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth*, Philosophical Papers, Vol.1, Cambridge: Cabridge Univesity Press, 1991, p. 157.

36- Keith Lehrer, *Theory of Knowledge*, p. 88.

37- John L. Pollock, *Contemporary Theories of Knowledge*, Totowa, NJ: Rowman & Little field, 1986, p. 67.

38- Otto Neurath, "Protocol Sentences," in A. J. Ayer (ed.) *Logical Positivism*, p. 201.

39- W. V. Quine, *Word and Object*, Second Printing, Cambridge, Massachusetts: M. I. T Press, 1964, p. 3.

40- F. H. Bradley, *Essays on Truth and Reality*, Oxford: Oxford University Press, 1914, pp. 202-203.

41- Brand Blanshard, *The Nature of Thought*, London: Allen & Unwin, 1939, Vol. 2, pp. 265-266.

42- Wilfrid Sellars, "Givenness and Explanatory Coherence", *Journal of Philosophy*, 1973, 70, pp. 612-624, and Gilbert Harman, "Induction," in Marshall Swain (ed.) *Induction, Acceptance and Rational Belief*, Dordrecht: Reidel, 1970, pp. 3-99, and Lehrer, Keith, *Theory of Knowledge*, p. 91-97.

43- Keith Lehrer, "Coherencies," in *A Companion to Epistemology*, edited by Jonathan Dancy and Ernest Sosa, Blackwell, 1993, p. 67.

44- John L. Pollock, *Contemporary Theories of Knowledge*, p. 72.

45- Keith Lehrer, *Theory of Knowledge*, p. 153.

46- See Alvin Goldman, "A Causal Theory of Knowing," in George S. Pappas and Marshall Swain (eds.), *Essays on Knowledge and Justification*, pp. 41-60.

47- Keith Lehrer, *Theory of Knowledge*, pp. 153-154, and See

- Fred Dretske, *Knowledge and the Flow of Information*, Cambridge: MIT Press, 1981.
- 48- D. M. Armstrong, *Belief, Truth and Knowledge*, London: Cambridge University Press, 1973, p. 35.
- 49- Keith Lehrer, *Theory of Knowledge*, p. 154.
- 50- Ibid., pp. 154-155.
- 51- Robert Audi, (General editor), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, 1995, p. 237.
- 52- Kihyeon Kim, "Internalism and Externalism in Epistemology," *American Philosophical Quarterly*, Vol. 30, No. 4, October 1993, pp. 303-316. and see also, Robert Audi, *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, London and New York: Routledge, 1998, pp. 231-238.
- 53- Susan Haack, *Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology*, Oxford, England, and Cambridge, Massachusetts, Blackwell, 1994, p. 19.
- 54 - Ibid, p. 90.
- 55- Susan Haack, "Reply to Commentators," *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LVI, No. 3, September, 1996, p. 642.

الفصل الخامس

الابستمولوجيا التأملية

والابستمولوجيا الطبيعية

- 1- مقدمة .
- 2- الاتجاهات الأساسية في الابستمولوجيا الطبيعية .
- 3- الابستمولوجيا النظرية.
- 4- حجة كواين على الابستمولوجيا المتطبعة .
- 5- اعتراضات على حجة كواين، ورد كواين على نقاده.
- 6- حجة جولدمان : الابستمولوجيا الطبيعية ونزعة الثقة .
- 7- دفاع عن الابستمولوجيا الطبيعية .
- 8- خاتمة .

1- مقدمة

هناك مجموعة كبيرة من الفلاسفة دعت في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين إلى فكرة "الابستمولوجيا الطبيعية" naturalistic epistemology ، ثم تزايد الاهتمام بهذه الفكرة فسي أيامنا، فكثر أنصارها وكثر نقادها أيضاً. والمذهب الطبيعي بصفة عامة يعني أن كل شيء موجود ينتمي إلى عالم "الطبيعة"، وإذا شئنا أن ندرسه فلا بد من أن ندرسه عن طريق المناهج الملائمة لدراسة هذا العالم، وهي مناهج العلوم الطبيعية. والواقع أن هذا المذهب يتمتع بتراث فلسفي ثري، وتتجلى تطبيقاته في جميع مجالات الفلسفة، فهناك المذهب الطبيعي في الميتافيزيقا، والأخلاق، وفلسفة اللغة، وفلسفة العقل، بيد أن تأثيره الأساسي يأتي في مجال الابستمولوجيا ويمتد إلى فلسفة العلم.

ولما كانت الابستمولوجيا الطبيعية تمثل صورة من صور النزعة العلمية scientism، وتعد أثراً من آثارها، فإن التساؤل عن مدى شرعية هذه النزعة، ومدى تأثيرها في الفلسفة، هو سؤال عام يحفل به هذا الفصل ويسري في صفحاته سريان الزيت في الزيتونة، وسوف نقدم في نهايته جوابنا عليه. وتثير النزعة العلمية خلافاً بين الفلاسفة المعاصرين، فمنهم من يؤيدها أقوى التأييد، ومنهم من يخاصمها أشد الخصومة، ومنهم من يتلطف فيأخذ منها بأشياء ويترك أخرى. ويرتكز هذا الخلاف في خاتمة المطاف على أمرين هما: طبيعة الفلسفة، وحدود العلم. ولقد جرت عادة الفلاسفة على طرح السؤال حول طبيعة البحث الفلسفي، ومعاودة النظر فيه في كل عصر من عصور الفلسفة، ومع بداية العصر الحديث أصبح الشغل الشاغل للفلاسفة هو بحث علاقة الفلسفة بغيرها من إبداعات الإنسان وعلى رأسها العلم.

وتفهم النزعة العلمية بجملة من المعاني يأتي في طليعتها معنيان:

- 1- أن العلوم أكثر أهمية من الفنون والآداب وغيرها من الفاعليات البشرية في فهم العالم الذي نعيش فيه.

2- أن المنهج العلمي هو وحده القادر على حل المشكلات التي تواجه الإنسان.

والمعنى الأول لا يعيننا هنا لأنه ينطوي على قدر كبير من مجاوزة الحق، ناهيك عن ازدراء ما يخرج عن إطار العلم، وإنما الذي يعيننا هو المعنى الثاني لأنه المصدر الحقيقي لتباين الآراء حول هذه النزعة.

وفي هذا المعنى الثاني نجد أن أنصار النزعة العلمية يقولون إن الأسئلة "الوحيدة" التي تقبل الإجابة عليها بصورة مشروعة هي الأسئلة التي يمكن أن يجيب عليها العلماء عن طريق الاستعانة بمناهج العلوم الطبيعية. ويقولون أيضاً إن الإجابات الصحيحة الوحيدة التي يملكونها (أو سوف يملكونها في أي وقت) هي الإجابات التي تأتي عن طريق تطبيق مناهج الاختبار والتأييد (testing and confirmation) في العلوم الطبيعية. ومعنى هذا أن النزعة العلمية تقرر أن الدعاوي الوحيدة المشروعة هي التي يمكن تأييدها أو تكذيبها عن طريق مناهج العلوم الطبيعية. وإذا حددنا النزعة العلمية بطريقة غير مباشرة، بدلاً من تحديدها بطريقة مباشرة، جاز لنا القول إنها تقرر أنه حتى لو ظهر أن هناك أسئلة لا تكون إجاباتها علمية بصورة مباشرة، فإن السؤال عما إذا كانت هذه الإجابات مقبولة هو سؤال علمي. وإن شئت أن تضع ذلك بعبارة أخرى، قل إنه حتى إذا زعم الناس معرفة الإجابات على الأسئلة التي ليست علمية في ظاهر الأمر، فإن السؤال عما إذا كانوا يعرفون ما يدعون معرفته هو سؤال يجيب عليه العلماء عن طريق الاحتكام إلى مناهج العلوم الطبيعية. (1) وأنت ترى إذن أن النزعة العلمية تعني افتتان الفلاسفة بأهداف العلم الطبيعي وعقلانية مناهجه.

والنزعة العلمية ليست وليدة عصرنا، وإنما تضرب بجذورها في تاريخ الفلسفة البعيد. فانت تستطيع أن تلمس شيئاً منها عند الذريين القدماء، وتجد لها صورة أكثر وضوحاً عند بيكون في العصر الحديث، ثم تجدها بارزة لدى فلاسفة التجريبية الإنجليزية وبخاصة هيوم. وفي العشرينات من القرن العشرين حظيت النزعة العلمية بتأييد كبير من بعض فلاسفة جماعة فينا، واكتسبت عرضاً وشرحاً

واضحاً في كتاب أير " اللغة والصدق والمنطق " عام 1936 الذي يعد التعبير الكلاسيكي عن حركة الوضعية المنطقية، تلك الحركة التي ارتكزت على عدة أفكار محورية حسينا أن نشير إلى فكرتين منها، إحداهما هي مبدأ التحقق verification principle القائل: معنى الجملة هو منهج التحقق منها، والأخرى هي تقسيم القضايا ذات المعنى إلى قضايا تحليلية تكون صادقة بمقتضى معاني كلماتها فقط، وقضايا تركيبية يمكن التحقق منها بصورة تجريبية. وفي فكرنا العربي المعاصر دافع الدكتور زكي نجيب محمود (1905 - 1993) عن هاتين الفكرتين وغيرهما من أفكار الوضعية المنطقية، ودافع عن النزعة العلمية بصفة عامة. ولكن الصعوبات الكثيرة التي واجهها مبدأ التحقق، في فلسفة اللغة وفلسفة العلم على حد سواء، دفعت خصوم الوضعية المنطقية إلى اتهامها بأنها أخفقت في أن تقدم تعريفاً دقيقاً مقبولاً لهذا المبدأ. على أن النزعة العلمية واصلت البقاء في كتابات فلاسفة آخرين مثل لويس C I. Lewis (1883 - 1964) ونيلسون جودمان Nelson Goodman (1906 - 1998) (2)

وأخيراً تجسدت النزعة العلمية في اتجاه "الابستمولوجيا الطبيعية" الذي يعرف بأسماء أخرى مثل "تطبيع الابستمولوجيا" Naturalizing Epistemology و"الابستمولوجيا المتطبعة" Naturalized Epistemology، والاسم الأخير هو أكثر الأسماء وروداً في الكتابات الفلسفية، غير أنني اخترت اسم "الابستمولوجيا الطبيعية" لوضوح دلالاته واستقامة لفظه وسهولة استعماله. ومؤسس هذا الاتجاه هو الفيلسوف الأمريكي ويلارد فان كولين W.V. Quine (1908 - 2000) (3)، ويدافع عنه مجموعة كبيرة من الفلاسفة في مقدمتهم "ألبن جولدمان" Alvin Goldman (1938 -) وفريد درتسكي Fred Dretske (1932 -)، و"ديفد ارمسترونج" D.M. Armstrong (1926 -)، و"جلبيرت هارمان" Gilbert Harman (1938 -) و"ألبن بلانتينجا" Alvin Plantinga (1932 -)، و"وليم ليكان" William Lycan (1945 -)، و"ستيفن ستش" Stephen Stich (1944 -)، و"لاري لودان" Larry Laudan و"سوزان هاك" Susan Haack ، وغيرهم.

ويسعى هذا الفصل إلى تحقيق الأهداف الآتية:

- 1- تحديد الاتجاهات والمفاهيم المختلفة التي تدرج تحت اسم الابستمولوجيا الطبيعية.
- 2- بيان الحجج والآراء التي قدمها الابستمولوجيون الطبيعيون لتأييد نظرياتهم.
- 3- مناقشة الانتقادات التي وجهها الفلاسفة إلى الابستمولوجيا الطبيعية.
- 4- بيان موقفنا من هذا الاتجاه في دراسة الابستمولوجيا من خلال دفاعنا عما يمكن أن نسميه "المذهب الطبيعي الابستمولوجي المعتدل".

2. الاتجاهات الأساسية في الابستمولوجيا الطبيعية

إن الابستمولوجيا في معناها التقليدي هي دراسة المعرفة أو الاعتقاد الصادق المسوغ *justified truth belief*. ويسعى الابستمولوجيون لإنجاز هذه الدراسة عن طريق الإجابة على الأسئلة الآتية:

- 1- ما هي المعرفة ؟
- 2- ما الذي يمكن أن نعرفه؟ وما هي وسائلنا إلى معرفته ؟
- 3- ما الذي يوجد لكي يكون الاعتقاد مسوغاً، أو ما الشروط الواجب توافرها لكي نكون مسوغين في الاعتقاد بشيء ما ؟

يهدف السؤال الأول إلى تحديد مفهوم المعرفة، أما السؤال الثاني فيحدد مجال المعرفة وموضوعاتها ومصادرها، وأما السؤال الثالث فيناقش مفهوم التسويغ الذي يحدد لنا المعايير التي تميز بين الاعتقادات المسوغة والاعتقادات غير المسوغة. وفي الإجابة على تلك الأسئلة، يستطيع المرء أن يحلل المفاهيم الابستمولوجية الأساسية وهي الاعتقاد والصدق والتسويغ، وصياغة المبادئ المعرفية *epistemic principles* التي تضبط استعمال هذه المفاهيم. وتقديم الإجابات المقنعة على هذه الأسئلة يؤدي في نهاية الأمر إلى تنفيذ النزعة الشككية *skepticism*، والرد على الشكك الذين يزعمون أنه ليس في مقدورنا امتلاك المعرفة أو اليقين .

هذا هو التصور التقليدي للمعرفة، والذي يشترك فيه الفلاسفة قديماً وحديثاً، بدءاً من أفلاطون في محاوره ثياتيتوس بصفة خاصة، ومروراً بديكارت ولوك حتى كارناب. ولكن الاستمولوجيا الطبيعية جاءت لتكون ثورة ضد الاستمولوجيا التقليدية. ولكي نحدد الملامح العامة لهذه الثورة قبل الدخول في تفصيلاتها، يحسن بنا أن نوضح المفاهيم الداخلة في مصطلح "الاستمولوجيا الطبيعية". فهل هناك فكرة واحدة تجمع كل الفلاسفة الذين يرفعون شعار تطبيع الاستمولوجيا؟ وإذا كان الاستمولوجيون الطبيعيون يتفقون على فكرة أساسية، فإلى أي حد تختلف نظرياتهم بعضها عن بعض؟

إن اسم "الاستمولوجيا الطبيعية" واسع ويكتفه الغموض وتندرج تحته مجموعة من المفاهيم حاولت سوزان هاك (4) التمييز بينها على النحو الآتي (5) :

- (1) توسيع مصطلح "الاستمولوجيا" بحيث لا يشير إلى النظرية الفلسفية في المعرفة فحسب، وإنما يشير أيضاً إلى للدراسات العلمية الطبيعية في الإدراك.
- (2) الاقتراح القائل بإعادة بناء الاستمولوجيا على أنها العنصر الفلسفي في مشروع مشترك مع علوم الإدراك sciences of cognition، والتي تعالج فيه للفلسفة الأسئلة المتعلقة بالمعرفة البشرية معالجة موسعة بحيث تشمل مجالات جديدة يقترحها العلم الطبيعي.

- (3) الدعوى بأن المشكلات التقليدية في الاستمولوجيا يمكن حلها بطريقة بعدية a posteriori وداخل شبكة الاعتقاد التجريبي.

- (3) الدعوى بأن نتائج علوم الإدراك ربما تكون ملائمة للمشكلات الاستمولوجية التقليدية، ويجوز استخدامها استخداماً مشروعاً في حلها، والكلام هنا عن:

(أ) كل المشكلات التقليدية.

(ب) بعض المشكلات التقليدية.

(4) الدعوى بأن المشكلات التقليدية في الابستمولوجيا يمكن حلها عن طريق علوم الإدراك الطبيعية، والحديث هنا عن :

(أ) كل المشكلات التقليدية.

(ب) بعض المشكلات التقليدية.

(5) الدعوى بأن المشكلات التقليدية في الابستمولوجيا غير مشروعة، وأخطأ الفهم في تصورهما، ولابد من التخلي عنها لكي تحل محلها الأسئلة العلمية الطبيعية حول الإدراك الإنساني، وهذا ينصب على:

(أ) كل المشكلات التقليدية.

(ب) بعض المشكلات التقليدية.

وأنت تلاحظ أن هذه المفاهيم متفاوتة في درجة قوتها، فهي تبدأ من الدعاوي المعتدلة إلى حد ما ثم تتصاعد حتى تصل إلى الدعاوي الجذرية تماماً. وهي في هذا تختلف فيما بينها اختلافاً بعيداً، بل وتتعارض أحياناً.

وطالما أن المفهومين (1) و (2) يستلزمان توسيعاً لمجال الابستمولوجيا، فإنه يجوز تصنيفهما على أنهما صورتان من المذهب الطبيعي التوسعي expansionist naturalism . وطالما أن المفهومين (3) و (4) يسلمان بشرعية المشكلات الابستمولوجية التقليدية، ولكنهما يقترحان معالجتها بشكل "طبيعي" جديد، على حين نجد أن المفهوم (5) ينكر شرعيتها ويقترح أن تحل محلها مشروعات "طبيعية" إلى حد بعيد فإنه يجوز للمرء أن يصنف المفهومين (3) و (4) على أنهما المذهب الطبيعي الإصلاحى reformist naturalism ، ويصنف المفهوم (5) على أنه المذهب الطبيعي الثوري revolutionary naturalism . ومن ناحية أخرى، طالما أن المفهومين (4) و (5) يجعلان الابستمولوجيا مشروعاً داخلياً للعلوم الطبيعية، على حين لا يجعلها المفهوم (3) كذلك، فإنه يجوز للمرء أن يصنف المفهومين (4) و (5) على أنهما مذهب طبيعي علمي scientific naturalism ، ويصنف المفهوم (3) على

أنه مذهب طبيعي بعدي a posteriorist naturalism. والحل الوسط هو وصف المفهوم (3) بأنه "المذهب الطبيعي البعدي الإصلاحى" reformist, a posteriorist naturalism، ووصف المفهوم (4) بأنه المذهب الطبيعي العلمى الإصلاحى "reformist scientific naturalism"، ووصف المفهوم (5) بأنه "المذهب الطبيعي العلمى الثورى" naturalism revolutionary scientific الثورى. والصورة (أ) من الصورة (ب) في المفاهيم (3) و (4) و (5) يجوز أن نسمى (أ) باسم الصورة "الضيقة" من المذهب الطبيعي، ونسمى (ب) باسم الصورة "الواسعة" (6).

من خلال النظر في جميع هذه المفاهيم يتبين لنا أن السمة الأساسية التي تميز الاستمولوجيا الطبيعية وتفصلها عن الاستمولوجيا التقليدية هي اتصال الاستمولوجيا بالعلم، ولكن هذا الاتصال هو مصدر الاختلاف والتنوع بين هذه المفاهيم. ولا أظن أن المفهومين (1) و (2) يثيران كثيراً من الجدل بين أنصار الاستمولوجيا التقليدية وأنصار الاستمولوجيا الطبيعية، وذلك لأنهما يعبران عن المذهب الطبيعي التوسعي الذي لا ينكر صحة الأسئلة والمفاهيم الاستمولوجية التقليدية، ولا ينكر أيضاً الطرق النظرية في معالجتها وحلها، وإنما يسلم بذلك كله ويضيف إليه بعداً جديداً، وهو مد الجسور إلى العلوم الطبيعية على أساس أن البحث التجريبي يمكن أن يكون ملائماً لبعض الأسئلة الاستمولوجية. ولكن الاختلاف ينشأ حول ما يقدمه المفهوم الثالث وبخاصة صورته الضيقة (أ)، لأنها تؤكد على حل كل المشكلات التقليدية بطريقة بعديّة، والمعروف أن الاستمولوجيا التقليدية أولية، أما الصورة الواسعة (ب) من المفهوم الثالث فتقترب إلى حد ما من المذهب الطبيعي التوسعي. ثم يزداد الخلاف بين الاستمولوجيين التقليديين والاستمولوجيين الطبيعيين عندما نصل إلى المفهوم (4) الذي يجعل الاستمولوجيا جزءاً من العلم الطبيعي، ثم تصل الثورة الطبيعية في الاستمولوجيا إلى أقصى مداها مع المفهوم (5) الذي ينكر شرعية الاستمولوجيا التقليدية، ويطالب

بإستبدالها وإحلال الدراسات العلمية المتعلقة بالإدراك محل التأمّلات النظرية التقليدية. وتسمى هذه الدعوى باسم "دعوى الاستبدال" replacement thesis . وهكذا طرد المذهب الطبيعي الثوري الابستمولوجيا النظرية من مدينة الفلسفة دون أن يودعها بدمعة عين.

وبالرغم من دقة التقسيمات السابقة لاتجاهات البحث في الابستمولوجيا الطبيعية، فإنها تبدو كثيرة، وربما تؤدي إلى شيء من الإرباك. فهل يمكن إيجازها وتبسيطها؟ جواب ذلك يتجلى في المحاولة التي تميز بين صورتين من المذهب الطبيعي: للمذهب الطبيعي القوي strong naturalism ، والمذهب الطبيعي الضعيف weak naturalism . والفكرة الأساسية التي يشتركان فيها وتجمعهما معاً هي أن العلم التجريبي يقوم بدور مهم في الابستمولوجيا، بمعنى أن الأسئلة الابستمولوجية يمكن فحصها وحلها باستخدام مناهج العلوم الطبيعية والاجتماعية، أما القضية التي يختلفان عليها وتفصلهما فهي "النطاق" الذي عليه يستطيع العلم حل الأسئلة الابستمولوجية. ويؤكد المذهب الطبيعي القوي أن "كل" الأسئلة الابستمولوجية المشروعة هي أسئلة علمية ومن ثم يمكن رد الابستمولوجيا إلى العلم أو استبدال العلم بها. وعلى العكس من ذلك نجد أن المذهب الطبيعي الضعيف يزعم أن "بعض" الأسئلة الابستمولوجية يمكن حلها عن طريق العلم، وأن بعض الأسئلة الابستمولوجية المشروعة ليست أسئلة علمية ولا يمكن حلها عن طريق البحث العلمي. (7) والمذهب الطبيعي الضعيف يتفق تماماً مع "المذهب الطبيعي الابستمولوجي المعتدل" الذي نؤيده في هذا البحث.

3. الابستمولوجيا النظرية

تستطيع أن ترسم للابستمولوجيا التقليدية صورة مصغرة، ومع ذلك تكشف لك عن ماهية هذه الابستمولوجيا كثناً دقيقاً. فممارسة هذه الابستمولوجيا تأتي على نحو مستقل عن أي تنظير علمي، بل إنها تكون سابقة عليه. ولا يظهر التنظير العلمي إلا

بعد أن يفرغ الاستمولوجي للتقليدي من وضع نظريته. ولا غرو بعد ذلك أن نصف الاستمولوجيا التقليدية بأنها نظرية وتأملية. نجد هذا التصور للبحث الاستمولوجي واضحاً أشد الوضوح عند ديكارت، ولا نجاوز الحق في شيء إذا قلنا إن الاستمولوجيا الديكارتية هي نموذج الاستمولوجيا التقليدية. فقد دأب الفلاسفة منذ ديكارت حتى عصرنا على بناء المعرفة على أساس ملائم proper foundation. وسواء كان هذا الأساس يضمنه العقل وحده كما يقول العقليون، أو تضمنه التجربة وحدها كما يقول التجريبيون، فإنه يشكل الركيزة الأولى أو قل البنية التحتية التي يقام عليها صرح المعرفة. ويتمثل هذا الأساس في مجموعة من الاعتقادات لا سبيل إلى الشك فيها، والتي نستدل منها على اعتقادات أخرى إضافية تؤلف البنية الفوقية لنظرية المعرفة. وتسمى هذه النظرية في التسويغ الاستمولوجي باسم النزعة الأساسية foundationism ويعبر عنها أحياناً بنظرية الأسس foundations theory. ولتفق الفلاسفة على تسمية الاعتقادات التي تمثل حجر الأساس من البناء المعرفي باسم الاعتقادات الأساسية basic beliefs. وتتمتع هذه الاعتقادات بوضع معرفي ممتاز يتمثل في أنها لا تستمد تسويغها من غيرها من الاعتقادات الأخرى. ويقول أصحاب النزعة الأساسية، وبخاصة صورتها القوية، إن الاعتقادات الأساسية يقينية certain، ولا سبيل إلى الشك فيها indubitable، ومعصومة من الخطأ infallible، ولا تقبل التصحيح incorrigible، ومسوغة للوهلة الأولى prima facie justified إلى آخر الأوصاف التي أطلقوها عليها.

وتقدم النزعة الأساسية عند ديكارت نظرية موحدة تجيب في وقت واحد على مجموعة من الأسئلة هي:

- 1- ما هي المعرفة ؟
- 2- ما الذي يجب أن نفعله لكي نحصل على المعرفة ؟
- 3- كيف تكون المعرفة ممكنة ؟

4- ما الذي يمكن أن نعرفه ؟

ولقد اعتبر ديكارت أن المعرفة عبارة عن اعتقادات أساسية أو اعتقادات نستمدّها من الاعتقادات الأساسية عن طريق مبادئ الاستدلال. والاعتقادات الأساسية لديه تنقسم إلى نوعين، نوع يتعلق بحالته العقلية الخاصة، ونوع آخر يعتبره يقينياً بالنسبة له بصورة أولية *a priori*.

نظر ديكارت في المعارف والعلوم السائدة في عصره، إذا استثنينا الرياضيات التي شارك فيها وأتقن عليها، فوجد أنها تقتصر إلى أساس متين. ولذلك أراد أن يقيم العلوم على أساس راسخ، فبدأ بالاعتقادات الأساسية التي ألحنا إليها أنفساً والتي تتعلق بمعرفة النفس، ثم انتقل من معرفة النفس إلى معرفة الله سبحانه وتعالى، ثم برهن على وجود الله باعتباره الضامن الحقيقي لوجود الأشياء. وهنا سلك طريقاً انتقل فيه من معرفة الله إلى معرفة سائر الأشياء في الكون. ولكي يقيم البناء المعرفي بصورة صحيحة، استبعد الآراء القديمة التي تقتصر إلى اليقين، ومن هنا جاءت فكرة الشك المنهجي. فحدد أسباب هذا الشك، ورأى أنها تتمثل في خداع الحواس وخداع الشيطان الماكر.

وطالما أن الحواس تخدعنا أحياناً، فقد رأى ديكارت أن من الحكمة ألا نطمئن ونأمن لمن خدعنا ولو مرة واحدة. ولكن السبب الأقوى للشك عنده هو افتراض أن هناك شيطاناً خبيثاً - لا يقل خبثه ومكره عن بأسه وقوته - يستعمل كل الحيل التي في وسعه لتضليله. وإذا كان ديكارت قد سعى إلى البحث عن أساس متين للمعرفة، فمن الطبيعي أن يختلف شكّه عن شك اللاأدرية، فنراه يقول: "وما كنت في ذلك مقلداً اللاأدرية، الذين لا يشكون إلا لكي يشكوا، ويتكلفون أن يظلوا دائماً حيارى، فإني على عكس ذلك، كان كل قصدي لا يرمى إلا إلى اليقين، وإلى أن أدع الأرض الرخوة والرمل، لكي أجد الصخر أو الصلصال"⁽⁸⁾. وإذا كانت الحواس تخدع الإنسان، فتربه الشيء الكبير صغيراً والمتحرك ساكناً، وإذا كان هناك شيطان ماكر يضله فيريه الحق باطلاً والباطل حقاً، فما الذي ينجو من

الشك إذن؟ الجواب عند ديكارت هو "الفكر". لماذا؟ يقرر ديكارت في "التأملات" أننا لو فرضنا أن شيطاناً خبيثاً يضللني في كل شيء، فهو لا يستطيع أن يمنعني من التوقف عن التصديق، ولا أن يمنعني من اليقين بأن ذاتي موجودة حين أفكر.⁽⁹⁾ ويقول في "مبادئ الفلسفة": "وعلى الرغم من أشد الافتراضات شططاً، فإننا لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من الاعتقاد بأن هذه النتيجة "أنا أفكر، إذن أنا موجود" (Cogito ergo sum, I think therefore I am) صحيحة، وبالتالي إنها أهم وأوثق معرفة تعرض لمن يدير أفكاره بترتيب".⁽¹⁰⁾ ويعبر ديكارت عن الفكرة نفسها في موضع آخر قائلاً: "ولما انتهيت إلى أن هذه الحقيقة أنا أفكر إذن أنا موجود، كانت من الثبات والوثاقة (واليقين) بحيث لا يستطيع إلا أدريون زعزعتها بكل ما في فروضهم من شطط بالغ، حكمت أنني أستطيع مطمئناً أن أخذها مبدأ أول للفلسفة التي أنحراها".⁽¹¹⁾

وعلى هذا النحو هيأ ديكارت نفسه لمعرفة القضيتين الآتيتين:

1- أنا أفكر.

2- أنا لا يمكن أن أكون مخطئاً بأي حال في الاعتقاد بأنني أفكر.

وتعبر القضية الأولى عن وعي استبطاني بإحدى الحالات العقلية الخاصة لديكارت. أما الثانية فهي قضية أولية a priori اعتبرها ديكارت أولية بالنسبة له. وهناك افتراضان منهجيان يشكلان أساس طريقة ديكارت في معالجة الابستمولوجيا، أحدهما هو نزعة الأنا وحدية solipsism⁽¹²⁾، والآخر هو النزعة العقلية rationalism. أولاً: طالما أن ديكارت قد قرر أن المقدمات المتاحة أمام مشروعه الابستمولوجي يتعين أن تكون معفاة من الشك القوي الممكن، فإنه لم يستطع أن يفترض الوجود إلا لحالاته العقلية الخاصة، وهذا هو عنصر الأنا وحدية في طريقته. ثانياً: لقد افترض أن هذه المقدمات جائزة بحيث أدركها بوضوح clearly وتميز distinctly. وهذا هو العنصر العقلي في طريقته، أي الثقة في العقل باعتباره مصدراً للمعرفة.⁽¹³⁾

وعندما أجاب ديكارت على السؤال الأول من الأسئلة التي طرحها أنفا - "ما هي المعرفة؟" - بقوله إن المعرفة هي الاعتقادات الأساسية التي لا يمكن الخطأ فيها، أو الاعتقادات المستمدة من الاعتقادات الأساسية، فإن هذه الإجابة قد أمدته بالزاد المعرفي للإجابة على بقية الأسئلة. ذلك أن الوصول إلى هذه الإجابة قد تحقق بعد أن تخلى ديكارت عن جميع الاعتقادات السابقة حول العالم الخارجي، ثم تمسك بالاعتقادات التي بقيت بشروط الاعتقادات الأساسية، وبذلك أجاب على السؤال الثاني. زد على ذلك أن استخراج اعتقاداتنا حول العالم الخارجي من أساس معفى من الخطأ، يجعل افتراضات الشك في غير موضعها، وفي هذا رد على النزعة الشككية والسؤال الثالث. والإجابات السابقة تجعل الإجابة على السؤال الرابع والأخير شيئاً يسيراً، وهي أننا نملك قدراً كبيراً من المعرفة. وهذا الارتباط الوثيق بين الإجابات على الأسئلة المطروحة، ومن ثم بين جوانب البحث الابستمولوجي، هو أحد أسباب جانبية الابستمولوجيا الديكارتية.

ولكن الابستمولوجيا الديكارتية واجهت صعوبات من كل ناحية، وذلك عندما تبين للفلاسفة أن فئة الاعتقادات الأساسية مراوغة ومحيرة للغاية. وأولئك الذين يؤيدون الشروط القوية إلى أبعد الحدود على الأسس مثل عدم قابلية التصحيح incorrigibility أو العصمة من الخطأ infallibility لم يظهروا بوضوح أن أية اعتقادات على الإطلاق بقيت بالمعيار المستحسن. وعلى أفضل الفروض فإن فئة الاعتقادات التي بقيت بهذه الشروط تكون هزيلة إلى درجة أنها لا تقدم تأييداً كافياً للغالبية العظمى من الاعتقادات التي تبدو وكأنها مسوغة. إن أولئك الذين يؤيدون الشروط القوية للغاية على الأسس يجدون أنفسهم في موقف صعب، إذ لا يجدون بداً من أن يضيقوا تضيقاً صارماً فئة الاعتقادات التي يجري الزعم بأنها تتمتع بوضع ابستمولوجي خاص، ولكنهم عندما يفعلون ذلك، يجعلون من الصعب تماماً على أية محاولة أن ترد على الشاك على هذا الأساس. ويجوز للمرء عند هذه

النقطة أن يعتنق النزعة الشكية ببساطة، ولكن هذا ثمن باهظ للتمسك بالنزعة الأساسية في المعرفة والتسوية. (14)

لقد سعى أنصار النزعة الأساسية في صورتها الديكارتية إلى تخفيف الشروط المفروضة على الاعتقادات الأساسية، وذلك لكي يتفادوا الوقوع في النزعة الشكية. فبدلاً من القول بضرورة أن تكون الاعتقادات الأساسية يقينية ومغفاه من الخطأ⁽¹⁵⁾، اكتفى هؤلاء الأنصار بأن تكون هذه الاعتقادات معقولة أو واضحة بذاتها، أو تملك درجة ما من التسوية تسمح لها أن تكون مقدمات في نسق المعرفة. وتخفيف الشروط على الاعتقادات الأساسية بهذه الصورة يجعل من التفسير على الفيلسوف القائل بالنزعة الأساسية أن يستنتج عدداً كبيراً من الاعتقادات الأخرى، ومن ثم يقيم صرحاً ضخماً من المعرفة. ولكن هذا الفيلسوف يواجه الآن مشكلة كبيرة وواضحة أشد الوضوح وهي أن إقامة بناء معرفي على أساس ضعيف يعني أن البناء نفسه سيكون ضعيفاً لا أثر له. وجملة القول أن الاستمولوجيا الديكارتية لم تحقق أهدافها المرومة، وفي طلبتها توجيه البحوث الاستمولوجية بطريقة موحدة بغية الإجابة على الأسئلة التي طرحناها آنفاً.

ولعله من المفيد أن نقارن طريقة ديكارت بطريقة واحد من أبرز الفلاسفة المعاصرين في مجال الاستمولوجيا، وهو الفيلسوف الأمريكي روبرت تشولم⁽¹⁶⁾ Roderick Chisholm (1916 - 1999) الذي يمارس الاستمولوجيا بالطريقة التقليدية، ويقتسم مع ديكارت نزعة العقلانية وافترض الحقائق الضرورية التي يمكن معرفتها بصورة أولية *a priori*. ويرى تشولم أن الاستمولوجيين لديهم الحق في وضع ثلاثة افتراضات مسبقة عند ممارسة البحث الاستمولوجي، وهي :

"أولاً : نفترض مسبقاً أن هناك شيئاً نعرفه ونتبنى الفرض العامل الذي فحواه أن ما نعرفه هو تقريباً الذي نفكر في أننا نعرفه عند التأمل ...

وثانياً: نفترض مسبقاً أن الأشياء التي نعرفها تكون مسوغة بالنسبة لنا

بالطريقة الآتية: نحن نستطيع أن نعرف ما يوجد، في أية مناسبة، وهذا يشكل الأساس أو السبب أو الدليل الذي لدينا على التفكير في أننا نعرف. وإذا كنت أفكر في أنني أعرف أن هناك ثلجاً أبيض على قمة الجبل، إذن فأنا في وضع يتيح لي أن أقول ما الأساس أو السبب الذي أملكه للتفكير في أن هناك ثلجاً أبيض على قمة الجبل ...

وثالثاً: نفترض مسبقاً أننا إذا كنا نملك هكذا أساساً أو أسباباً للأشياء التي نفكر في أننا نعرفها، إذن هناك مبادئ عامة صحيحة للدليل - مبادئ تحدد الشروط العامة التي بمقتضاها يجوز لنا أن نقول إننا نملك أساساً أو أسباباً لما نعتقد به. (17)

وعندما نقارن الافتراض المسبق الأول من هذه الافتراضات بالطريقة الديكارسية التي عرضنا ملامحها الأساسية، نجد أن تشزم يختلف مع ديكارت في هذه النقطة. فقد قرر ديكارت أننا عندما نبدأ في ممارسة الإبستمولوجيا، يجب ألا نفترض وجود أي شيء نعرفه. أما تشزم فيرى جواز أن نفترض أننا نعرف تقريباً ما نعتقد في معرفته، وبالتالي يرفض تشزم نزعة الأنا وحدية عند ديكارت. (18)

والافتراض الثاني يأخذنا إلى ما يطلق عليه تشزم اسم "الأسئلة السقراطية". وعندما يقول الإنسان إنه مسوغ في الاعتقاد بقضية معينة ولتكن (ق)، ثم يتساءل: ما الذي يسوغني في الاعتقاد بأن (ق)؟ فإن هذا السؤال يعد سؤالاً سقراطياً. ويختلف السؤال السقراطي عن الأنواع الأخرى من الأسئلة في أن الإنسان يستطيع الإجابة عليه من خلال النظر فيما يملكه من دليل من غير حاجة إلى معلومات تجريبية لا يملكها وقت الإجابة على هذا السؤال.

ويضرب لنا تشزم أمثلة للأسئلة السقراطية قائلاً: "ما الذي يمكن أن أعرفه؟ كيف أستطيع أن أميز الأشياء التي أكون مسوغاً في الاعتقاد بها من الأشياء التي لا أكون مسوغاً في الاعتقاد بها؟ وكيف أستطيع أن أقرر ما إذ كنت مسوغاً في الاعتقاد بشيء أكثر من الاعتقاد بشيء آخر؟ وهذه الأسئلة تسمى بصورة ملائمة أسئلة سقراطية طالما أنها أسئلة حول ذواتنا". (19)

قارن هذه الأسئلة السقراطية بالأسئلة الآتية:

1- كم عدد الطلاب في حجرة الدراسة ؟

2- ما الذي تسبب في وفاة الشاعر أمل دنقل ؟

3- ما الذي تسبب في الزلزال الذي وقع في مصر في أكتوبر سنة 1992 ؟

إن هذه الأسئلة وما جرى مجراها ليست أسئلة سقراطية. من الجائز أن أكون قد عرفت عدد الطلاب في حجرة الدراسة منذ ربع ساعة. وإذا كان الأمر كذلك، فلكي أجيب على السؤال الأول، فكل الذي احتاج إلى فعله هو أن أتذكر المعلومات التي عرفتُها مع بداية المحاضرة. ومع ذلك فمن الجائز أيضاً أن المعلومات المطلوبة لا تكون بحوزتي بعد، وفي هذه الحالة سوف اضطر إلى عد الطلاب أو تسجيل حضورهم. وليس من الحقيقة في شيء إذن أنه "كلما" طرح السؤال الأول، فإن الجواب يمكن استخراجه من التأمل في الدليل والمعرفة لدى المرء. وعلى هذا النحو لا يعد السؤال الأول سؤالاً سقراطياً. والسؤال الثاني ليس سؤالاً سقراطياً أيضاً، لأن السبب في وفاة شخص ما لا يكون متاحاً دائماً عن طريق التأمل فيما يعرفه المرء بالفعل. والجواب عليه أن الشاعر الكبير أمل دنقل مات بسبب المرض اللعين، وهذه الإجابة هي نتيجة لفحص طبي للمرض الذي عانى منه الشاعر طويلاً. وقل مثل ذلك عن السؤال الثالث أيضاً، الذي يتطلب معرفة تجريبية من قبيل المعلومات الجيولوجية وغيرها.

وعندما نتأمل في الافتراض الثالث، نجد أن تشزم يقرر وجود مبادئ عامة للدليل، وهي التي تحدد الشروط التي بمقتضاها تكون الاعتقادات مسوعة. ويحذو حذو ديكارت في نزعه العقلية عندما يعتقد أن العقل قادر على اكتشاف هذه المبادئ، وأنها حقائق ضرورية *necessary truths*، وأنها قابلة للمعرفة بصورة أولية *a priori*. (20)

وإذا شئنا أن نميز الاستمولوجيا التقليدية النظرية بخصائص معينة، فإننا نستطيع أن نضع أصابعنا على مجموعة من الدعاوي هي:

1- الابستمولوجيا مشروع أولى سابق على العلم الطبيعي أو قل إنها فلسفة أولى first philosophy بتعبير ديكارت، إذ أن نظريتنا في المعرفة تكون سابقة منطقياً على أية معرفة تجريبية.

2- هناك حقائق ضرورية يمكن معرفتها بصورة أولية.

3- هناك مبادئ معرفية epistemic principles تحدد الشروط الكافية sufficient conditions لتسوية الاعتقادات. وتحديد هذه المبادئ الضرورية والأولية يدخل في صميم عمل الابستمولوجي النظري. وأبرز من حفل بهذا الجانب في الابستمولوجيا المعاصرة هو رودريك تشزم.

4- الأسئلة الابستمولوجية في حقيقتها أسئلة سقراطية. وإذا شاء الإنسان أن يجب عليها فإنه لا يكون في حاجة إلى شيء أكثر من التأمل في المعرفة المتاحة لديه.

ولقد رأي الابستمولوجيون الطبيعيون أن تصور الابستمولوجيا بوصفها فلسفة أولى قد أجبر ديكارت والابستمولوجيين الذين تأثروا به على اللجوء إلى التأمل النظري حول الإجراءات والمناهج والممارسات الفكرية التي لابد من أن تكون موثوقة. وليس هناك ما يثير الدهشة في أن يتوصلوا إلى نتائج مختلفة. فقد أوصى ديكارت بمنهج الشك، وأوصى لوك بطريقة الأفكار، وأصر رسل على أن المعرفة تعتمد في نهاية المطاف على اللقاء المباشر بالوقائع، وقال تشزم إنه من المعقول للوهلة الأولى أن ننق في الاستبطان introspection والذاكرة memory والإدراك الحسي perception. (21)

والتشخيص الذي يقدمه الابستمولوجيون الطبيعيون لحالة الابستمولوجيا التقليدية هو أن توصياتها قد تباينت بسبب التأملات النظرية السابقة على العلم. أما العلاج الذي يقترحوه فهو التحول إلى العلم الطبيعي والإفادة من نتائجه في حل المشكلات الابستمولوجية . فكيف يتحقق ذلك ؟

4. حجة كواين على الاستمولوجيا المتطبعة

كان الاستمولوجيون يبحثون عن حل مقنع للمشكلة التي أثارها " ادموند جيتز " في مقالة " هل المعرفة اعتقاد صادق مسوغ؟ " 1963، وإذا كواين بفجأ للفلاسفة فجأه قوياً بمقالته "الاستمولوجيا متطبعة" Epistemology Naturalized (نشرت ضمن كتابه " النسبية الانطولوجية ومقالات أخرى " سنة 1969)، وإذا هذه المقالة تلفت نظر الاستمولوجيين إلى وجهة جديدة وتصرفهم عن طريقهم القديمة التي طال فيها اللجاج والاختصام من غير طائل، وإذا مصطلح "الاستمولوجيا المتطبعة" يصير دليلاً على اتجاه فلسفي عرف بهذا الاسم وتباينت فيه الآراء والاتجاهات، كما أوضحنا، مؤيدة لوجهة نظر كواين أحياناً، ومخالفة لها أحياناً أخرى. ولقد وضع كواين في هذه المقالة حجة قوية على تحويل الاستمولوجيا إلى فرع معرفي جديد وذلك بجعلها جزءاً من العلم الطبيعي.

وهناك نقطة ربما كان من الضروري أن أشير إليها في هذا السياق، وهي أن ما أقوله هنا عن كواين لم أقله في دراساتي السابقة عنه المنشورة أو غير المنشورة، ناهيك عن أنني أعتمد على كتبه ومقالاته التي ظهرت بعد أن كتبت عنه شيئاً ما. وإذا كان ديكارت يدخل ضمن عمالقة الفكر لأنه أسدل ستاراً على فكر العصور الوسطى وفتح أبواباً واسعة للفكر الحديث، فإن كواين يقف في طليعة عمالقة عصرنا لأنه أسدل ستاراً على الاستمولوجيا الديكارتية السابقة على العلم، وشق طريقاً لعصر فكري جديد هو عصر الاستمولوجيا الديكارتية السابقة على العلم، وشق طريقاً لعصر فكري جديد هو عصر الاستمولوجيا الطبيعية المتصلة بالعلم الطبيعي.

والحق أن المتأمل في فلسفة كواين يجد أنها تركز على مجموعة من النزعات الفلسفية المترابطة فيما بينها وهي : النزعة السلوكية behaviorism في علم النفس والتي يستخدمها كواين في فلسفة اللغة، والنزعة الماصدية extensionalism في المنطق، والنزعة الفيزيائية physicalism في الانطولوجيا،

والنزعة الكلية holism في الابستمولوجيا وفلسفة العلم وفلسفة اللغة، ونزعة إمكان الخطأ fallibilism والنزعة التدريجية gradualism والمذهب الطبيعي naturalism في الابستمولوجيا وفلسفة العلم. ولسنا في حاجة الآن إلى تحديد معاني النزعات المرتبطة بالابستمولوجيا من بين هذه النزعات طالما أنها سوف تتضح في سياق الكلام التالي. وتقوم هذه النزعات بأدوار مهمة في فلسفة كواين، ولكن أكثرها أهمية هو المذهب الطبيعي، وربما لا نبالغ كثيراً إذا قلنا مع "جيمسون": "إن فلسفة كواين لا تكون شيئاً إن لم تكن طبيعية". (22)

Quine's philosophy is nothing if not naturalistic.

ولكن ما الذي يعنيه كواين على وجه الدقة "بالمذهب الطبيعي"؟ إليك بعض الاقتباسات من كتاباته:

1- "المذهب الطبيعي هو التخلي عن هدف الفلسفة الأولى السابقة على العلم الطبيعي" (23).

Naturalism : abandonment of the goal of a first philosophy prior to natural science.

2- "المذهب الطبيعي هو الإقرار بأنه داخل العلم نفسه، وليس في فلسفة ما سابقة، يتعين تحديد الواقع ووصفه" (24).

Naturalism: the recognition that it is within science itself, and not in some prior philosophy, that reality is to be identified and described

3- "المذهب الطبيعي هو التخلي عن هدف الفلسفة الأولى. وينظر المذهب الطبيعي إلى العلم على أنه بحث في الواقع، وأنه عرضه للخطأ ويمكن إصلاحه ولكنه غير مسؤول عن أية محكمة تتجاوز العلم، ولا يكون في حاجة إلى أي تسوية سوى الملاحظة والمنهج الاستنباطي الفرضي". (25)

Naturalism: abandonment of the goal of a first philosophy . it is sees natural science as an inquiry into reality, fallible and corrigible but not answerable to any supra – scientific tribunal, and not in need of any justification beyond observation and the hypothetico- deductive method.

4- "إن وجهة نظري هي وجهة نظر طبيعية. وأنا أنظر إلى الفلسفة ليس بوصفها دراسة تمهيدية أو أساس أولى *a priori* للعلم، وإنما بوصفها متصلة بالعلم. وأنا أنظر إلى الفلسفة والعلم على أنهما في المركب نفسه، المركب الذي - يرجع إلى تشبيه نيورات Neurath وإطالما أرجعه هكذا - نستطيع أن نجدد بنيانه في البحر فقط بينما نظل عائمين فيه. ولا توجد نقطة امتياز خارجية، ولا توجد فلسفة أولى". (26)

my position is a naturalistic one; I see philosophy not as an *a priori* propaedeutic or groundwork for science, but as continuous with science. I see philosophy and science as in the same boat - a boat which, to revert to Neurath's figure as I so often do , we can rebuild only at sea while staying afloat in it . There is no external vantage point, no first philosophy.

5- "إن المذهب الطبيعي لا ينكر الاستمولوجيا، وإنما يجعلها مشابهة لعلم النفس التجريبي. ويخبرنا العلم ذاته أن معلوماتنا عن العالم مقصورة على عمليات الإثارة للأجزاء الخارجية من أجسامنا، ومن ثم يكون السؤال الاستمولوجي بدوره سؤالاً داخل العلم. السؤال هو: كيف استطعنا نحن (الكائنات) البشرية أن ننجح في الوصول إلى العلم من هذه المعلومات المحدودة؟ ويواصل باحثنا الاستمولوجي العلمي هذا البحث وينشر تقريراً يتضمن قدراً كبيراً يتعلق بتعلم اللغة والبحث العصبي في الإدراك الحسي...

يبدأ الفيلسوف الطبيعي تفكيره داخل نظرية العالم الموروثة باعتبارها أمراً سائداً. وهو يعتقد في كل ما فيها اعتقاداً مؤقتاً، ولكنه يعتقد أيضاً أن بعض الأجزاء غير المحددة خاطئة. ويحاول تحسين النسق، وتوضيحه، وفهمه من الداخل. إنه البحار الذي يعمل من غير مرشد على مركب نيورات". (27)

Naturalism does not repudiate epistemology, but assimilates it to empirical psychology. Science itself tells us that our information about the world is limited to irritations of our surfaces, and then the epistemological question is in turn a question within science: the question how we human animals can have managed to arrive at science from such limited information. Our scientific epistemologist pursues this inquiry and comes out with an account that has a good deal to do with the learning of Language and with the neurology of perception.

The naturalistic philosopher begins his reasoning within the inherited world theory as a going concern. He tentatively believes all of it,, but believes also that some unidentified portions are wrong. He tries to improve, clarify, and understand the system from within. He is the busy sailor adrift on Neurath's boats.

إن تحديد كواين "للمذهب الطبيعي" في الاقتباسات السابقة يكشف في رأيي عن الدعاوي الأساسية التي توجه طريقته في تطبيع الابستمولوجيا وهي :

- 1- رفض الفلسفة الأولى في صورتها العقلية والتجريبية .
- 2- تبني النزعة العلمية.
- 3- التمسك بنزعة إمكان الخطأ، وهي تلزم عن رفض الفلسفة الأولى وقبول النزعة العلمية. وتعود نزعة إمكان الخطأ إلى بيرس (C. S. Peirce 1839)

- (1914) وتقول بأنه ليس من الضروري أن تكون الاعتقادات يقينية أو مؤسسة على اليقين. وتشغل هذه النزعة موقعاً وسطاً بين النزعة الدوجماتيقية والنزعة الشكية. (28)

4- الدفاع عن النزعة التدريجية القائلة إن الفلسفة متصلة بالعلم، ولا تختلف عن العلوم الطبيعية إلا في درجة العمومية والتجريد.

5- لا تزال الاستمولوجيا بحثاً مشروعاً - على خلاف الظن بأن مشروع كواين ربما يؤدي إلى موت الاستمولوجيا - وإن كانت في صورة جديدة تختلف عن الصورة التقليدية في الممارسة والأهداف.

هذا هو معنى "المذهب الطبيعي" كما يستعمله كواين، فما مصدره؟ الجواب هو: "المذهب الطبيعي له مصدران، وكلاهما سلبي. أحدهما هو اليأس من القدرة على تعريف الحدود النظرية بصفة عامة في حدود الظواهر، وحتى عن طريق التعريف السياقي. وسيكفي الموقف الكلي holistic، أو الموقف الذي يركز على النسق لإقناع هذا اليأس. المصدر السلبي الآخر للمذهب الطبيعي هو الواقعية العنيدة (أو غير المتجددة) unregenerate realism وهي حالة عقلية قوية لدى العالم الطبيعي الذي لم يحس أبداً بأية شكوك سوى الشكوك المتداولة في داخل العلم". (29)

وعلى هذا النحو يركز المذهب الطبيعي عند كواين على ركنيتين أساسيتين: الأولى: هي "النزعة الكلية"، والثانية: هي "الواقعية العنيدة أو غير المتجددة". وتمسك كواين بالركيزة الأولى سابق منطقياً على تمسكه بالثانية، لأن الثانية تستمد معقوليتها من الأولى. ويستخدم دفاعه عن النزعة الكلية في تنفيذ الاستمولوجيا التقليدية في صورتها العقلية rationalistic وصورتها التجريبية empiricistic على السواء، ويستعمل الواقعية غير المتجددة في إثبات النزعة العلمية والرد على النزعة الشكية. فكيف استطاع البرهنة على كل هذا؟

لقد أدرك فريجه (1848 - 1925) G Frege أن العبارة، وليست الكلمة،

هي التي تكون عرضة للنقد التجريبي، وبعد ذلك جاء الوضعيون المنطقيون وفلاسفة اكسفورد وركزوا - كل فريق بطريقته الخاصة - على العبارة باعتبارها وحدة المعنى. ولكن كواين أراد أن يضيف إلى الفلسفة التجريبية التي ينتمي إليها بعض التحسينات، فانتقل من العبارات إلى أنساق العبارات. وبالتالي أصبحت الأنساق الكلية للعبارات هي وحدات المعنى التجريبي، وأصبح الدليل التجريبي لا يؤيد العبارة المنعزلة أو يفندها، وإنما يؤيد النسق أو يقف ضده.

إن نسق اعتقاداتنا، الذي يمثل نظريتنا العلمية أو رؤيتنا للعالم، عندما يواجه اختبار الخبرة، فإنه يواجهها ككل، ولا تواجه اعتقاداتنا الخبرة وهي فرادي. يقول كواين: "إن عباراتنا حول العالم الخارجي تواجه محكمة الخبرة الحسية ليس على انفراد بل فقط كجسم متحد"⁽³⁰⁾. وعندما تخفق التجارب في أن تثبت الأشياء التي نتوقعها منها، فإن التجارب في هذه الحالة تكذب النسق ككل، ونعرف أن شيئاً ما في نسق اعتقاداتنا قد جانب الصواب، وأنه في حاجة إلى تعديل، ولكن التجارب لا تحدد هذا الشيء على وجه الدقة، وتترك لنا حرية الاختيار، فنختار من اعتقاداتنا الاعتقاد الذي ننق فيه أقل الثقة. والنتيجة التي تترتب على ذلك هي أن كل جزء في نسق اعتقاداتنا - أو عباراتنا - يكون عرضة لخطر التنفيد التجريبي، ولا يوجد جزء يكون معقياً من حيث المبدأ من التعديل. وبالتالي لا نستطيع تقسيم اعتقاداتنا تقسيماً واضحاً إلى اعتقادات يجري الظن بأنها تمثل الحقائق التحليلية وتكون معروفة أولاً وبذلك تتجو من خطر التنفيد التجريبي، واعتقادات تمثل الحقائق التركيبية وتكون معروفة بعداً، وبذلك تتعرض للتنفيد التجريبي. وهكذا يؤدي التمسك بالنزعة الكلية إلى رفض المعرفة الأولية *a priori knowledge*.

لقد ذهب العقليون التقليديون، مثل ديكارت، إلى أن العقل يكشف لنا عن مبادئ وحقائق أولية *a priori truths*، وقالوا إن هذه المبادئ والحقائق تكفي لاستنباط جميع الحقائق الأخرى، وبذلك يقيم الإنسان نسقاً يقينياً من المعرفة. ولكن النزعة الكلية عند كواين ترفض فكرة الأولية *a priority*.

إذا كان العقلانيون التقليديون قد أكدوا على أن العقل يكشف لهم عن حقائق غير علمية وقبلية، فإن التجريبيين التقليديين قد أكدوا على أن الخبرة الحسية تكشف لهم عن حقائق غير علمية وبعديّة *a posteriori*، وقالوا إنها تمثل الأساس الذي نستنبط منه كل حقائق الطبيعة، مثل محاولة لوك، أو نعيد بناءها عليه بناء عقلياً، مثل محاولة كارناب. ولكن كواين يرفض هذه الصورة من الفلسفة التجريبية طالما أنه لا أمل فيها، ويسمّيها في مقالته "الابستمولوجيا متطبعة" باسم "التجريبية الجذرية" *radical empiricism* . فما هي حجته على هذا الرفض؟

إن التجريبية الجذرية، فيما يرى كواين، كانت تسعى إلى تحقيق هدفين، الأول: هو "استنباط" حقائق الطبيعة من الدليل الحسي، والثاني: هو "ترجمة" هذه الحقائق أو "تعريفها" في حدود الملاحظة والأفكار المنطقية الرياضية. ويسمى الهدف الأول باسم الجانب المذهبي *doctrinal*، والثاني باسم الجانب المفهومي *conceptual* . يسعى الجانب المذهبي إلى تسويق اعتقاداتنا حول العالم الفيزيائي، أما الجانب المفهومي فإنه يقدم لنا التعريفات المطلوبة لتحقيق هذا التسويق.

الفكرة الأساسية في الجانب المذهبي هي أن اعتقاداتنا المسوغة، بما في ذلك نظرياتنا العلمية، يمكن استنتاجها من الدليل الحسي أو من أساس قائم على الملاحظة. ويتمثل هذا الأساس في "الإحساسات" *sensations* أو "المعطيات الحسية" *sense data* . ولكن محاولة استنباط جميع حقائق الطبيعة من الدليل الحسي كان نصيبها الإخفاق. "فالموضوعات المفهومة على أنها من الكيفيات الحسية يمكن معرفتها مباشرة وعلى نحو لا شك فيه، ولكن لا توجد عبارة حول "حقائق الواقع الغائبة" يمكن استنباطها من عبارات تتعلق بمثل هذه الموضوعات".⁽³¹⁾ وبالتالي استبعد كواين هذا الجانب المذهبي التسويقي *justificatory* ومال إلى جانب هيوم قائلاً: "إن المأزق الهيومى هو المأزق الإنسانى".⁽³²⁾

وأنت تلاحظ معي أن طريقة التسويق التي سلكها هذا الجانب المذهبي من التجريبية الجذرية تشبه الطريقة الديكارتية في تسويق الاعتقادات، والدافع الذي

كان وراء هذا الجانب المذهبي يشبه الدافع الديكارتي. استخدم ديكارت، تبعاً لنزعتة الأساسية كما أسلفنا، الاعتقادات المعصومة من الخطأ infallible حول حالة المرء الواعية الخاصة باعتبارها أساساً للمعرفة، وبعد ذلك استنتج الاعتقادات المتعلقة بالعالم الفيزيائي عن طريق الاستنباط. واستخدم التجريبيون حقائق الخبرة الحسية المباشرة باعتبارها أساساً، ثم حاولوا استنباط جميع حقائق العالم الفيزيائي منها. وكان الدافع إلى ذلك هو إثبات جميع حقائق الطبيعة بيقين يشبه اليقين المتعلق بحقائق الخبرة الحسية المباشرة. وطلب اليقين هذا يستعده كواين ويضع بدلاً منه نزعة إمكان الخطأ.

والآن ماذا عن الجانب المفهومي من التجريبية الجزرية؟ هنا نجد أنه حتى مع اعتراف التجريبي الجذري رودلف كارناب بتعذر استنباط العلم من الخبرة المباشرة، فإنه قد احتفظ بملاحقة الهدف الأساسي للتجريبية، أعنى تعريف مفاهيم العلم في حدود حسية ومنطقية رياضية. (33) وهذا يعني أن كارناب يحاول الإفادة من الجانب المفهومي في سد نقائص الجانب المذهبي.

لقد عبر كواين عن الجانب المفهومي بقوله: "يستطيع المرء أن يتولى الكلام عن الأجسام في حدود الكلام عن الانطباعات عن طريق ترجمة الجمل الكاملة لدى المرء عن الأجسام إلى جمل كاملة عن الانطباعات". (34) ونظر كواين إلى عملية إعادة البناء المفهومية conceptual reconstruction التي قام بها كارناب في كتابه "البناء المنطقي للعالم" (1928)، وترجم إلى الإنجليزية سنة 1967 على أنها محاولة بطولية. وكان الدافع إليها هو أن الاعتقادات المتعلقة بالموضوعات الفيزيائية قد أحدثتها الخبرة الحسية بهذه الموضوعات. ومع ذلك فإن الخبرة ليست كافية مطلقاً لإثبات أن الموضوعات التي تسبب ظاهرياً الخبرات الحسية توجد بالفعل. والمهمة إذن هي إقامة جسر على الفجوة المنطقية بين خبراتنا الحسية واعتقاداتنا المتعلقة بالعالم الفيزيائي. وإحدى الطرق لحل هذه

المشكلة هو ببساطة جعل هذه الفجوة تتلاشى، وذلك عن طريق "ترجمة" المعتقدات المتعلقة بالموضوعات الفيزيائية إلى لغة تشير فقط إلى خبرات حسية. (35)

والرأي عند كواين أن محاولة كارناب لإعادة البناء المفهومي على النحو المذكور محكوم عليها بالإخفاق، والسبب في ذلك يرجع إلى النزعة الكلية التي تؤكد على أن كل جملة في النظريات العلمية لا تتمتع بمحتوى تجريبي خاص بها، وبالتالي لا يمكن استحضارها ومناقشتها بمفردها، وفي هذا رد أيضاً على نظرية التحقق في المعنى التي تقول إن العبارات "ذوات المعنى" في النظريات العلمية يمكن استحضارها وهي "قرادي" والتحقق من كل عبارة على حده. وإذا كان الفيلسوف التجريبي الجذري قد قدم مفهوم التحليلية analyticity لتفسير المعرفة الأولية، والعبارة التحليلية في هذا السياق هي التي تظل صادقة في جميع الحالات ومهما حدث، فإن نزعة الكلية تقضي على هذا المفهوم أيضاً. يقول كواين: "من الضلال والتضليل الكلام عن المحتوى التجريبي لعبارة فردية، وبصفة خاصة إذا كانت العبارة بعيدة تماماً عن المحيط التجريبي لمجال البحث. وبالتالي يصبح من الحماقة الحديث عن حد فاصل بين العبارات التركيبية synthetic statements التي يتم التمسك بها بصورة ممكنة عند التجربة، والعبارات التحليلية analytic statements التي يتم التمسك بها مهما حدث. وأية عبارة يمكن أن تظل صادقة مهما حدث، إذا قمنا بتعديلات بالغة كافية في مكان آخر في النسق". (36) هذه الأفكار نشرها كواين سنة 1951 في مقالته المشهورة "عقيدتان للتجريبية" وعندما سئل سنة 1993 عن الأشياء التي يختلف فيها مع أسلافه في التقليد التجريبي، رد قائلاً: "إنني اعتبر نفسي تجريبياً بيقين، والنقاط التي انحرفت عنها عن الأسلاف، وبخاصة كارناب، كانت نتيجة لإصراري على طريقة تجريبية أكثر اكتمالاً من طريقة كارناب نفسه. ونقدي للاستعمال الذي وضعه للتمييز بين الأحكام التحليلية والتركيبية ارتكز على أنني لم أدرك معياراً تجريبياً كافياً في حدود سلوك المتكلمين للغة للتمييز بين النوعين من العبارات". (37)

وهكذا اقتنع كواين باخفاق الجانب المذهبي من التجريبية الجذرية نظراً لتعذر استتباط حقائق الطبيعة من حقائق الخبرة المباشرة، واقتنع أيضاً بإخفاق الجانب المفهومي منها نظراً لتعذر "ترجمة" حقائق الطبيعة وهي فرادي في حدود حقائق الخبرة المباشرة. وسمى هذه المحاولة التجريبية باسم "النزعة الردية الجذرية" radical reductionism. وإخفاق هذه المحاولة تلاه إخفاق المحاولة الأخرى وهي التمييز التحليلي - التركيبي analytic - synthetic distinction، ونظر كواين إلى هاتين المحاولتين على أنهما "عقيدتان للتجريبية". وعلى هذا النحو انهارت الابستمولوجيا التقليدية في صورتها العقلية أو التجريبية تحت معاول النزعة الكلية.

على أن إخفاق الابستمولوجيا التقليدية في هدفها، وهو التسويغ justification الذي اتخذ صورة البحث عن اليقين a quest for certainty لم يدفع كواين إلى التخلي عن الابستمولوجيا برمتها، وإنما دفعه إلى البحث عن ابستمولوجيا جديدة يكون هدفها الأساسي هو التفسير العلمي scientific explanation الذي يتمثل في السؤال: "كيف نكتسب نظرياتنا الشاملة عن العالم، ولماذا تعمل بصورة جيدة هكذا؟" وهذا للتفسير العلمي يتجسد في "تقرير واقعي" factual account عن العلاقة بين الملاحظة والنظرية، أو إن شئت أن تستخدم عبارة كواين قل: بين المدخل الضئيل والمخرج الغزير .

والاختلاف الأساسي بين الابستمولوجيا التقليدية والابستمولوجيا الجديدة هو أن ممارسة هذا التقرير الواقعي لا تتم إلا داخل العلم الطبيعي نفسه. ولقد عبر كواين عن هذا بقوله : " إن الابستمولوجيا لا تزال مستمرة، وإن كانت في وضع جديد وحالة موضحة. وتقع الابستمولوجيا... ببساطة في موضع كفصل من علم النفس ومن ثم من العلم الطبيعي، إنها تدرس ظاهرة طبيعية، أعني موضوعاً إنسانياً فيزيائياً. وهذا الموضوع قد منح مدخلاً input معيناً مضبوطاً على نحو تجريبي، على سبيل المثال، أنماط معينة من الإشعاع في حالات تردد متنوعة.

وباكتمال الوقت فإن الفاعل يقول كمخرج output وصفاً للعالم الخارجي... والعلاقة بين المدخل الضئيل (أي المثير الحسي) والمخرج الغزير (أي علمنا ومعرفتنا) هي العلاقة التي نستحث على دراستها لنفس الأسباب تقريباً التي تحت دائماً على دراسة الاستمولوجيا، أعني لكي ندرك كيف يرتبط الدليل بالنظرية، وبأي الطرق تتجاوز نظرية المرء في الطبيعة أي دليل متاح". (38)

يبدأ الاستمولوجي الطبيعي تقريره الواقعي عن العلاقة بين المدخل الضئيل والمخرج الغزير بالاهتمام بالأشياء الخارجية نفسها والإثارات التي تحدثها للشخص المدرك لها. ويمكن أن نصور خطوات هذا التقرير تصويراً مقارباً على النحو الآتي: (39) في الخطوة الأولى نجد أن قذف المستنبهات الخارجية أو الأعضاء الحسية يسبب المدخل العصبي neural intake ويستخدم كواين هذا المصطلح أحياناً بدلاً من المثير stimulation. وفي الخطوة التالية نربط المدخل العصبي باللغة، ومن خلال محاكاة الناس أو عن طريق التعليم يتوصل الطفل في الوقت المناسب إلى نطق جملة ابتدائية أو الموافقة عليها عند نهاية الخطوة الثانية. والجمال التي يتعلمها الإنسان في هذه الحالة يسميها كواين باسم جمال الملاحظة من قبيل " إنها تمطر" و"هذا لبن" و"هذا كلب". ثم تأتي الخطوة الثالثة والتي يكون الانتقال فيها من العالم الخارجي إلى النظرية عن طريق الجمال الدائمة التي تأخذ الصيغة " كلما حدث كذا، حدث كيت"، مثل " كلما أمطرت السماء ، ابتلت الأرض" والتي تتألف من جملتين من جمالين من جمال الملاحظة. ثم يكتمل بناء النظرية العلمية بعد ذلك بمساعدة الأفكار المنطقية والرياضية.

إن الباحث الاستمولوجي العلمي بهذه الطريقة يشعر بحرية في استخدام نظريات ومناهج علم النفس وعلم الوراثة والدراسات الجارية في علم الأعصاب neuro science التي تناقش الطرق التي يعالج بها المخ المعلومات، وحتى ما قبل التاريخ " فجمال للملاحظة لها مقدماتها في أصوات الطيور وفي نداءات القرود" (40)، ويستخدم أيضاً نتائج العلم الإدراكي مثل نتائج البحوث التي تكشف عن النماذج المتكررة من الأخطاء في طرائق تفكيرنا.

وهناك نقطة أرى من الضروري الإشارة إليها هنا وهي أنه على الرغم من أن كواين قد استبعد الطريقة التجريبية التقليدية التي ورثها عن أسلافه في معالجة الابستمولوجيا إلا أنه قد استبقى من التجريبية جانبين أساسيين " أحدهما هو أنه مهما يكن الدليل الذي هو دليل للعلم فإنه هو الدليل الحسي. والآخر... هو أن الشيء المتضمن في معاني الكلمات لابد من أن يركز في نهاية الأمر على الدليل الحسي ".⁽⁴¹⁾ وأكد كواين على هذه النقطة أيضاً في كتاباته المتأخرة مثل كتاب "ملاحقة الصدق" 1990 عندما يقول: " إن القاعدة البارزة إلى حد بعيد للابستمولوجيا المتطبعة تتفق بالفعل مع قاعدة الابستمولوجيا التقليدية. إنها ببساطة شعار الفلسفة التجريبية: لا يوجد شيء في العقل إلا وقد مر بالحس أولاً "nihil in mente quod non prius in sensu⁽⁴²⁾.

على أن الاختلاف الجوهرى بين الابستمولوجيا التقليدية والابستمولوجيا الطبيعية هو رفض الحلم الديكارتي بأساس لليقين العلمى أقوى من العلم نفسه، وبالتالي رفض الأسبقية المنطقية للابستمولوجيا على العلم. يقول كواين في آخر كتاب ظهر له حتى كتابة هذه السطور وهو " من المثير إلى العلم" 1998: "على خلاف الابستمولوجيين السابقين، نحن لا نبحث عن أساس للعلم أقوى وأرسخ من العلم نفسه. ومن ثم فإننا نكون أحراراً في استعمال للنتائج الحقيقية للعلم في بحث أصوله".⁽⁴³⁾

وربما يتساءل المرء : كيف يستطيع الابستمولوجي الطبيعي استعمال النتائج الحقيقية للعلم لتسويغ العلم؟ ألا يوقعنا ذلك في الدور؟ الإجابة على هذين السؤالين تتضح من خلال فهم المصدر الثانى للمذهب الطبيعى عند كواين، ألا وهو الواقعية العنيدة أو غير المتجددة والتي ترفض أية قضية ابستمولوجية لا تطرح داخل العلم، والتي تدل أيضاً على عدم الإحساس بأية شكوك تتجاوز الشكوك المثارة داخل العلم.

إن إجابة كواين على السؤالين السابقين تظهر اختلافاً مهماً بين الابستمولوجيا الطبيعية والابستمولوجيا التقليدية يضاف إلى الاختلافات التي أسلفنا ذكرها، ويتضح الاختلاف عند معالجة النزعة الشكية. وكان الرأي في

الابستمولوجيا التقليدية في صورتها الديكارتية هو أن تفسير إمكانية المعرفة يستلزم الرد على النزعة الشكية، ولكي نرد على الشاك فمن غير المشروع أن نستفيد من نتائج العلم. لأننا لو استفدنا من هذه النتائج في ردنا، لكان هذا معناه اجتناباً للسؤال ووقوعاً في الدور. إذ كيف نرد عليه من شيء يضعه موضع الشك؟ ومن هنا قرر ديكارت في الرد على الشاك رفض كل الأشياء التي تتعرض للشك، والبداية من نقطة لا يجد الشك إليها سبيلاً.

ولكن كواين يرى أن طريقة ديكارت في معالجة النزعة الشكية تسيء فهم المشكلة الشكية، لأن الأسئلة الشكية تنشأ من داخل العلم. فكيف يتحقق ذلك؟ "إن الشك يحض على نظرية المعرفة. نعم، ولكن المعرفة أيضاً هي ما يحض على الشك. والنزعة الشكية فرع من العلم... والأوهام تكون أوهاماً فقط بالنسبة لقبول سابق لأجسام حقيقية تتعارض معها... إن افتراض الأجسام هو بالفعل علم فيزيائي بدائي.. والعلم الفيزيائي البدائي، أعني الحس المشترك المتعلق بالأجسام يكون مطلوباً هكذا على أنه نقطة الانطلاق للنزعة الشكية".⁽⁴⁴⁾

إن العلم يثبت لنا كيف أن جوانب متنوعة من وجهة نظر حسناً المشترك عن العالم ربما تكون خاطئة إلى درجة أننا نصل إلى طرح السؤال: هل يجوز أن نكون مخطئين تماماً في الطريقة التي نرى بها العالم؟⁽⁴⁵⁾ وإن شئت أن تضع هذه النقطة بطريقة أخرى قل إن نجاحنا في فهم العالم، وبالتالي جواز اختلاف المظهر والحقيقة، هو على وجه الدقة الذي يثير الأسئلة الشكية في المقام الأول. ويجوز إذن أن نستعمل موارد العلم استعمالاً مشروعاً للرد على الأسئلة التي يطرحها العلم نفسه. ومن ثم يتعين علينا أن نفهم السؤال المتعلق بكيف تكون معرفتنا ممكنة على أنه سؤال تجريبي، سؤال عن الكيفية التي يجوز بها لمخلوقات مثلنا (مع الأخذ بعين الاعتبار ما تخبرنا به أفضل نظرياتنا العلمية الحالية عما عسانا أن نكون) أن نتوصل إلى اعتقادات دقيقة وصحيحة حول العالم (مع الأخذ بعين الاعتبار ما تخبرنا به أفضل نظرياتنا العلمية الحالية عما عساه أن يكون العالم).⁽⁴⁶⁾

والإجابة على السؤال الثاني الذي طرحناه آنفا أصبحت واضحة الآن، لأن الفكرة التي أكد عليها كواين هي أنه طالما أن الشاك يستعمل الدعاوي العلمية في الهجوم على العلم، فإن المدافع عن العلم يكون حراً في استعمال النظريات العلمية في الدفاع عن العلم. وبالتالي فإن خشية الوقوع في الدور لا مجال لها.

وإن شئت عبارة موجزة تقدم لك لب لباب الابستمولوجيا الطبيعية لدى كواين، فإليك هذه العبارة: "إن عملية تطبيع الابستمولوجيا، كما وضعت خطوطها، هي تقييد وتحرير معا، فالبحث القديم عن أساس للعلم الطبيعي، أرسخ من العلم نفسه، تم التخلي عنه، وهذا الشيء هو التقييد. أما التحرير فهو الوصول إلى موارد العلم الطبيعي من غير خوف من الوقوع في الدور".⁽⁴⁷⁾

The naturalization of epistemology, as I have been sketching it, is both a limitation and a liberation. The old quest for a foundation for natural science, firmer than science itself, is abandoned: that much is limitation. The liberation is free access to the resources of natural science, without fear of circularity.

هذه هي الابستمولوجيا الطبيعية كما أرادها كواين، أو على الأقل كما فهمتها أنا من كتاباته، فأنظر معي بأي معنى فهمها الفلاسفة المعاصرون، وإلى أي مدى أثرت في هؤلاء الفلاسفة، بحيث يتعذر على أي واحد منهم أن يغض عنها النظر.

5- اعتراضات على حجة كواين، ورد كواين على نقاده

لقد اختلفت الفلاسفة اختلافاً بعيداً على ما تعنيه الابستمولوجيا الطبيعية بطريقة كواين، وهذا الاختلاف ليس قاصراً على خصومها، وإنما هو خلاف بين أنصارها أيضاً. فالذين يتلhfون على تأييد هذه الابستمولوجيا الجديدة، والذين يناصبونها العداء يختلفون في تفسير عناصرها وفهم النتائج التي تترتب على قبولها، ومدى علاقتها بالابستمولوجيا التقليدية. ولننظر أولاً إلى الاعتراضات التي تأتي من الخصوم.

هناك اعتراضات عامة وأخرى تنشأ من الاهتمام بقضايا إبستمولوجية معينة. وتأتي الاعتراضات العامة من الاختلاف في المذاهب الفلسفية ووجهات نظر الفلاسفة في طبيعة الفلسفة وكيفية ممارسة البحث الفلسفي. فهناك فلاسفة يشاركون كواين في الانتماء إلى الفلسفة التحليلية ولكنهم يرفضون نزعة كواين العلمية المتطرفة. وعلى رأس هؤلاء بيتر سترأوسون Peter F. Strawson (1919 -)⁽⁴⁸⁾ وها هو هيلاري بوتنام Hilary Putnam (1926 -)⁽⁴⁹⁾ يؤكد في مستهل كتابه " تجديد الفلسفة " 1993 على أن الفلسفة التحليلية أصبحت تسيطر عليها بشكل متزايد الفكرة القائلة إن العلم، والعلم وحده، يصف العالم كما هو في ذاته وبشكل مستقل عن وجهة نظر المرء. وهناك شخصيات مهمة داخل الفلسفة التحليلية تقاوم هذه النزعة العلمية، والشخصية الخليقة بالإشارة إليها هو بيتر سترأوسون.⁽⁵⁰⁾

وينفر سترأوسون من الغلو في الدعاوي الفلسفية لأن ذلك يصرف الفيلسوف عن ملاحقة الحقيقة، فنراه يقول: " المواقف المتطرفة قلما تكون صحيحة"،⁽⁵¹⁾ وهو يجد في نفسه ميلاً طبيعياً لتقادي الآراء الجذرية في الفلسفة بصفة عامة وفي نظرية المعرفة على وجه الخصوص.

وهذا الموقف له نتائج كثيرة في طريقته المعتدلة في ممارسة الفلسفة، حيث يبحث دائماً عن الجوانب الإيجابية في وجهات النظر التي يرفضها. ومع ذلك فإن قائمة الفلسفات التجريبية التي يرفضها ليست قصيرة:

- 1- التجريبية البريطانية (لوك، وبيركلي، وهيوم).
- 2- الذرية المنطقية لدى رسل.
- 3- الوضعية الجديدة عند كارناب.
- 4- الوضعية المنطقية لدى أير.
- 5- المذهب الطبيعي الإبستمولوجي عند كواين.⁽⁵²⁾

إن سترأوسون لا يساير كواين في نظريته للفلسفة باعتبارها جزءاً من العلم، ويتضح ذلك عندما يقتبس عبارة كواين القائلة إن " الفلسفة، أو ما يعجبني تحت هذا العنوان، متصلة بالعلم" ثم يعلق عليها بقوله " (متصلة بالعلم) و (ليست متطابقة معه)" (53) أما حقيقة موقف سترأوسون كما أخبرنا في " سيرته الفكرية" فهي أنه يقتسم مع فتجنشتين "وجهة النظر القائلة إن مهمتنا الأساسية إن لم تكن الوحيدة، هي الحصول على رؤية واضحة لمفاهيمنا ومكانها في حياتنا". (54)

لقد شك كثير من الفلاسفة في وجود قرابة كافية بين النظرية التقليدية في المعرفة والابستمولوجيا الطبيعية لدى كواين إلى الحد الذي يمكننا من النظر إلى نظرية كواين على أنها وريث شرعي للنظرية التقليدية. ويؤكد ريتشارد رورتي Richard Rorty (1931 -)، على سبيل المثال، على أن " كواين يحل المعضلة عن طريق تغيير دوافع البحث ". (55) وتبعاً لوجهة نظر رورتي فإن الابستمولوجيا التقليدية اهتمت بتسوية المعرفة، على حين يبدو أن كواين قصر اهتمامه على التفسير السببي للمعرفة. وإحدى الدعاوي الأساسية عند رورتي هي أننا لا بد من أن نحفظ بمجال الآراء السببية منفصلاً تمام الانفصال عن مجال الآراء التسويغية، ويرى أن محاولة دمج هذين المجالين سوف تنتهي إلى خلط وخطأ. ولقد دفع هذا بعض نقاد كواين إلى القول بأن هناك غموضاً خفياً داخل السؤال الأساسي في الابستمولوجيا المتطبعة والتي تدعي تواصلًا مع النظرية التقليدية في المعرفة أكثر مما هو موجود بالفعل. (56) والحق أن كواين لم يحل المشكلة التقليدية عن طريق تغيير دوافع البحث فحسب كما قرر رورتي، وإنما بتغيير وسائل البحث أيضاً. وفي طريقة كواين لا مجال للآراء التسويغية في صيورتها التقليدية، وبالتالي فإن ضرورة الفصل بينها وبين الآراء السببية ليس موضعاً للنظر.

وهذه الملاحظات تأخذنا إلى الاعتراض الذي يتكرر كثيراً في الأدبيات الابستمولوجية، والذي مؤداه أن الابستمولوجيا الطبيعية لا يمكن أن تكون معيارية

normative وتكون فصلاً من علم النفس والعلم الطبيعي في وقت واحد، والرأي عندي أن هذا الاعتراض هو أقوى الاعتراضات التي أثّرت ضد محاولة كواين، ويمكن أن نسميه على سبيل الإيجاز باعتراض "المعيارية" normativity. ولقد أثار هذا الاعتراض مجموعة من الفلاسفة مثل "الفن جولدمان" في كتابه "الابستمولوجيا والإدراك" 1986 و"جيجون كيم" Jaegwon Kim (1934 -) في مقالته "ما هي (الابستمولوجيا المتطبعة)؟" 1988، و"ستيفن ستش" في مقالته "تطبيع الابستمولوجيا: كواين، وسيمون، واحتمالات نجاح البراجماتية" 1993.

إن الصورة النموذجية للعلاقة بين الابستمولوجيا والعلم تقول إنهما يقعان على جانبيين متقابلين من تقسيم الواقع في مقابل القيمة أو تميز الواقع - القيمة fact value distinction - (57) والذي ينسب عادة إلى هيوم، وهو تميز أساسي للنظريات الأخلاقية التي طرحها فلاسفة مثل أير وستيفنسون C.L. Stevenson (1908 - 1979) وهير R.M. Hare (1919 -). وفي هذا التمييز تقع الابستمولوجيا على جانب القيمة أما العلم فيقع على جانب الواقع. وينظر إلى الابستمولوجيا على أنها مشروع معياري normative وذلك بقدر اهتمامها بالقيمة المعرفية epistemic value والتسويغ وتنظيم الاعتقاد. إن الابستمولوجيا تقوم بدور نقدي وتقديري في أمورنا العامة، لأننا نلجأ إليها من أجل المعايير الصحيحة من وجهة نظر تفسير الأهداف المعرفية، وهي تقوم أيضاً بدور تنظيمي عملي عندما نستمد منها النصيحة المتعلقة بالطريقة التي ينبغي أن نمارس بها البحث أو "ما ينبغي" أن نعتقد به. إن الأحكام والمفاهيم والخواص المعرفية هي في جوهرها عملية وموجهة للفعل. أما العلم فينظر إليه على أنه مشروع نظري يهتم بتصوير العالم أو وصفه. والتقارير والمفاهيم والخواص العلمية وصفية في جوهرها. فالعلم يقول لنا ما هو الواقع، ولا يخبرنا بما "ينبغي" أن يكون عليه الواقع. (58)

إن الابستمولوجيا الطبيعية بالطريقة التي قدمها كواين تتعارض مع هذه الصورة النموذجية، لأن إدماج الابستمولوجيا في علم النفس معناه أنها سوف

تتخلّى عن الأسئلة المعيارية المحورية من قبيل: ما الذي يجب أن نعتقد به، وما هي المعايير التي نفصل بها بين الاعتقادات المسوغة والاعتقادات غير المسوغة؟ وسر ذلك بسيط للغاية وهو أن علم النفس لا يحفل بمثل هذه الأسئلة لأنه علم وصفي. وعندما نظر كولين إلى نظريته الجديدة في الابستمولوجيا على أنها "فصل من علم النفس ومن ثم من العلم الطبيعي"، فقد دفع كثيراً من الفلاسفة إلى القول إنه قد استبعد الجانب المعياري في الابستمولوجيا استبعاداً كاملاً. وشجع بعضهم على الظن بأنه تخلي عن الابستمولوجيا ذاتها، لأن الابستمولوجيا لا يمكن أن تكون شيئاً إن لم تكن معيارية. وإن شئت قل إن الابستمولوجيا من غير معيارية كمدينة الجيزة من غير أهرامات.

وها هو جولدمان، وهو من أبرز أنصار الابستمولوجيا الطبيعية كما سوف نوضح، يرى أن أحد العناصر التي سوف يتم التخلي عنها، عندما نتخلّى عن الابستمولوجيا التقليدية هو التوتر التقييمي في الابستمولوجيا. وإذا نظرنا إلى الابستمولوجيا نظرة تقليدية، وجدنا أنها تملك مشروعاً معيارياً أو نقدياً، ولكنها لا يمكن أن تظل هكذا إذا كان المشروع برمته داخل العلم الطبيعي، طالما أن العلم الطبيعي نفسه وضعي بصورة صارمة".⁽⁵⁹⁾

أما "كيم" فيعترض على أن كواين يربط نظريته الجديدة بالتخلي عن الابستمولوجيا المعيارية والتحول إلى علم النفس، ويتساءل: "إن لم تكن الابستمولوجيا المعيارية بحثاً ممكناً، فلماذا لا يجب على الابستمولوجي المدعي أن يتحول إلى علم القوة المائية أو علم الطيور، مثلاً، بدلاً من تحوله إلى علم النفس؟".⁽⁶⁰⁾

والرأي عند "ستيش" - الذي يقبل صورة ضعيفة من الابستمولوجيا الطبيعية - أن الابستمولوجي الطبيعي بالطريقة التي يريد كواين يستطيع أن يكشف بشيء من التفصيل الطرق المتنوعة التي يبني عليها الناس "صورتهن عن العالم" على أساس الدليل المتاح لديهم. ولكن هذا الابستمولوجي الطبيعي لا يملك طريقة لترتيب الخطط المختلفة تماماً لبناء أوصاف العالم، إذ لا يملك طريقة لتحديد

ما هي أفضل خطط وما هي أسوأ خطط. وطالما أن الاستمولوجي الطبيعي بطريقة كواين لا يستطيع أن يقدم نصيحة معيارية كائنة ما تكون، فمن غير المعقول الزعم بأن أسئلته ومشروعاته يمكن أن تحل محل الأسئلة والمشروعات في الاستمولوجيا التقليدية. نحن لا نستطيع الموافقة على علم النفس لأن علم النفس يخبرنا بكيف يفكر الناس، ولكنه لا يخبرنا (ولا يمكن أن يخبرنا بالفعل) بكيف "يجب" عليهم أن يفكروا. (61)

وهناك اعتراض آخر مؤداه أن مناقشة كواين للاستمولوجيا التقليدية لم تستوعب كل الاتجاهات والمحاولات الاستمولوجية، ومن ثم فإن تنقيده لما وصفه وناقشه لا يعني رفضاً للاستمولوجيا التقليدية برمتها. خذ الاتجاه التجريبي مثلاً، تجد أن ما وصفه كواين هو "على أفضل الفروض حتماً تجريبياً منطوقاً، ومن حيث هو كذلك فهو نهر واحد فحسب في الاستمولوجيا التقليدية. ولماذا نظن بأنه لا توجد بدائل منافسه له؟ إن البرامج من قبيل ما وصفه كواين هي برامج منطوقة بالنسبة للتسويغ والتأييد والدفاع. وأنا اسميها استمولوجيا دفاعية defensive، وأنا اتفق مع كواين في أنها قد ماتت. ولكنها ليست كل الاستمولوجيا". (62)

إن نقاد كواين هنا لا يختلفون معه في إخفاق المشروع الديكارتي الأساسي، وإنما الذي يجدونه مثيراً للاعتراض هو الافتراض المسبق لدى كواين القائل إن المشروع الديكارتي الأساسي هو كل ما يوجد من استمولوجيا. تأمل على سبيل المثال النزعة الأساسية المعتدلة minimal foundationalism. يعتقد أنصار هذه النزعة أن تسويغ اعتقاداتنا التجريبية يركز في نهاية الأمر على الخبرة الحسية، ولكنهم لا يصرون على وجود أساس من الاعتقادات المعصومة من الخطأ. ويعتبرون أن التسويغ يموت من اعتقاد إلى آخر عن طريق الاستنباط. زد على ذلك أن هناك أنصار نزعة الاتساق ونزعة الثقة. ويعتقد أصحاب نزعة الاتساق أن التسويغ له مصدره في علاقات الاتساق، أما أصحاب نزعة الثقة فيرون أن مصدر التسويغ يكون في إنتاج الاعتقاد الموثوق به. ولا يقبل أي فريق من هؤلاء النموذج

الديكارتي للتسويف. ومن الواضح إذن أن تصوير كواين للابستمولوجيا هو تقييدي على نحو مفرط . (63)

وقبل أن نعرض لرد كواين على نقاده نقول شيئاً يسيراً في الرد على الاعتراض الأخير. بالرغم من اتفاقنا على الاعتراض بصفة عامة، فإن الأمثلة التي ضربت لتأييده هي موضع الخلاف. فزعة الأساس المعتدلة لم يقل بها الفلاسفة إلا استجابة لانتقادات كواين للنزعة الأساسية القوية، وقل مثل ذلك عن نزعة الثقة. فماذا عن نظرية الاتساق؟ إن كواين قد ركز نقده على النزعة الأساسية، ولكن "كورنيليث" بعد ذلك طبق النقد الطبيعي بصورة متساوية على نزعة الاتساق في صورتها الضعيفة على الأقل . (64)

إن المتأمل في اعتراض "المعيارية" الذي أسلفناه يبدو له أن كواين قد أسس قطيعة جذرية مع الابستمولوجيا التقليدية، وأن محاولته لتطبيع الابستمولوجيا تقضي في نهاية الأمر إلى التخلي عن الابستمولوجيا بقضها وقضيضها. والظاهر أن هذا الاعتراض كان من القوة بحيث اقتنع به عدد غير قليل من الفلاسفة، وكان من القوة أيضاً بحيث أثر في كواين وأجبره على الرد عليه، وليس كواين فحسب، بل تحمس كل أنصاره من الابستمولوجيين الطبيعيين للرد على هذا الاعتراض، وقالوا أنهم لم يقصدوا التخلي عن البعد المعياري في الابستمولوجيا.

أما كواين فقد قال: "إن عملية تطبيع الابستمولوجيا لا تتخلى عن الجانب المعياري... والابستمولوجيا المعيارية بالنسبة لي هي فرع من الهندسة. إنها تكنولوجيا البحث عن الحقيقة، أو هي تنبؤ إذا استعملنا مصطلحاً ابستمولوجياً أكثر حذراً. ومثل أي تكنولوجيا فإنها تستعمل بحرية أية نتائج علمية يجوز أن تلائم غرضها... إنها تعتمد على علم النفس التجريبي في الكشف عن الأوهام الحسية، وتعتمد على علم النفس الإدراكي في استكشاف التفكير القائم على الرغبة". (65)

وهكذا لا نفتقر الابستمولوجيا الطبيعية إلى البعد المعياري، وليس أدل على ذلك من أنه إذا كان هدفنا الأساسي هو البحث عن الحقيقة، فإن العلوم المتنوعة من

الفيزياء حتى الرياضيات تمنحنا النصيحة الاستمولوجية المعيارية وتوضح لنا طريقة الوصول إلى هذا الهدف. فالفيزياء تتصحنا بالآناخذ كلام العرافيين مأخذ الجد، وتحذرنا الرياضيات من الأخطاء الإحصائية، ويبين لنا علم النفس الظروف التي نكون فيها عرضة للخطأ. ولعل الشيء اللافت للنظر هنا أن كواين عندما يسمح بالبعد المعيارى فى الاستمولوجيا، فإنه لا يستمدّه من خارج العلم أو من خارج مركب نيورات كما يحلو له أن يقول. وأغلب الظن عندي أن هذا التصور للمعيارية لا يرضى الاستمولوجيين التقليديين.

أما اعتراض "كيم" على تحول الفيلسوف الطبيعى إلى علم النفس دون أي علم آخر، فإن الرد عليه قد بات واضحاً الآن، وهو أن الفيلسوف الطبيعى حر فى الإفادة من نتائج جميع العلوم. وإذا كان كواين قد جعل الاستمولوجيا فصلاً من علم النفس، فإن الدافع إلى ذلك هو أن ملائمة علم النفس للاستمولوجيا أكثر من ملائمة غيره من العلوم على الأقل فى مستهل البحث الاستمولوجى. ولقد ذهب كثير من الاستمولوجيين فى السنوات الحالية إلى أن التقدم فى البحث الاستمولوجى مرهون بمدى الإفادة من نتائج علم النفس الخاصة بالتفكير والإدراك.

ولكى لا يكون كلامنا محلقاً فى سماء التجريد، إليك بعض الاقتباسات اليسيرة من أعمال هؤلاء الاستمولوجيين والتي تؤكد هذا المعنى. يقول "الفن جولدمان" إن مزج الفلسفة بعلم النفس مطلوب لتقديم مبادئ مقبولة للتسوية⁽⁶⁶⁾ ويسير "جلبرت هارمان"⁽⁶⁷⁾ فى نفس الاتجاه عندما يقرر أنه "من الصعب أن نقدم مبادئ معيارية مقنعة اللهم إلا إذا بحثنا فى كيفية تفكير الناس بالفعل، وهذا الأمر مجال لدراسة وصفية".⁽⁶⁸⁾

6- حجة جولدمان : الاستمولوجيا الطبيعية ونزعة الثقة

إن الفيلسوف الذى طور الاستمولوجيا الطبيعية تطويراً يسد نقائصها وينطلق بها إلى آفاق جديدة هو "الفن جولدمان"⁽⁶⁹⁾ الذى بسط وجهة نظره فى مجموعة من

المقالات والكتب من أبرزها كتاب " الإبستمولوجيا والإدراك " 1986 وكتاب "علاقات متبادلة : الفلسفة تلتقي بالعلوم الإدراكية والاجتماعية " 1992. وعندما يقرأ المرء مقالة جولدمان الأولى في الإبستمولوجيا " نظرية سببية في المعرفة " 1967، ربما يسندش للوهلة الأولى كيف يكون كاتبها نصيراً للإبستمولوجيا الطبيعية، ولو قارنها بمقالة كواين "الإبستمولوجيا منطبعة" لزادت دهشته وحيرته. فجولدمان يبدأ مقالته ببيان أن للدافع وراء كتابتها هو حل "مشكلة جيتير"، أما كواين فلم يحفل بهذه المشكلة. والمعروف أن مشكلة جيتير تواجه التعريف التقليدي الثلاثي للمعرفة للقاتل إن المعرفة اعتقاد صادق مسوغ، ومحاولة جولدمان لحل هذه المشكلة معناه تقديم تحليل مقنع لمفهوم المعرفة يتفادى الأمثلة المضادة التي اقترحها جيتير، ولكن كواين يرفض طريقة التحليل المفهومي التي كانت سائدة في الإبستمولوجيا في الستينات. ومع ذلك فإن النتائج التي انتهى إليها جولدمان من مقالته تلك جعلته يسير في اتجاه يلتقي فيه مع كواين في نهاية المطاف.

فإذا امتازت النظرية السببية في المعرفة لدى جولدمان بشيء، فإنها تمتاز بتقريرها أن معرفة الشخص لقضية معينة ولتكن (ق) يتم تحليلها بصورة ملائمة على أنها اعتقاد بأن (ق) تحدثه حقيقة أن (ق). على سبيل المثال، عندما أعرف أن هناك لوحة على الحائط، فإن اعتقادي في وجود هذه اللوحة قد سببته الحقيقة القائلة إن هناك لوحة. ثم طور جولدمان هذا التقرير في مقالته " التمييز والمعرفة الحسية " 1976 وذلك عندما طابق بين المعرفة الحسية والاعتقاد الصادق الذي هو حصيلة القدرة المميزة . فإذا شاء المرء أن يعرف أن هناك لوحة أمامه، فلا بد من أن يكون قادراً على التمييز بين الحالات التي توجد فيها لوحة والحالات التي لا توجد فيها. ثم مضى جولدمان بهذا التقرير إلى مسافة أبعد من ذلك عندما قدم في مقالته " ماهو الاعتقاد المسوغ؟ " 1979 محاولة لتسوية الاعتقاد، فرأى أن الاعتقاد يكون مسوغاً فقط في حالة كونه منتجاً بثقة. وتبعاً لذلك فإن المعرفة هي اعتقاد صادق منتج بثقة *reliably produced true belief* . وهذه هي نزعة الثقة *reliabilism*.

وطالما أن محاولة جولدمان لتطبيع الاستمولوجيا تعتمد على دفاعه عن نزعة الثقة، فيحسن بنا أن نوضح أولاً هذه النزعة ونبين مكانة جولدمان بين أنصارها.

نقول نزعة الثقة في صورتها العامة إن السؤال عما إذا كان أي شخص يعرف قضية معينة ولتكن (ق) أو ما إذا كان الشخص مسوغاً تسويقاً كاملاً في الاعتقاد بأن (ق)، يعتمد على السؤال عما إذا كان اعتقاده بأن (ق) جاء نتيجة لعملية إدراكية موثوقة reliable. وهذه العملية الإدراكية، أو العمليات، تكون موثوقة إذا كانت تميل إلى تقديم الاعتقادات الصادقة. يقول جولدمان: تتوقف الثقة على ميل العملية لإنتاج الاعتقادات التي تكون صادقة بدلاً من أن تكون كاذبة. (70)

Reliability consists in the tendency of a process to produce beliefs that are true rather than false.

وينقسم الفلاسفة الذين يقبلون نزعة الثقة إلى مجموعتين متميزتين. نقبل المجموعة الأولى شرط الثقة باعتباره شرطاً لتسويق المعرفة، أو بوصفه إضافة إلى شرط تسويق المعرفة. ويؤكد هؤلاء الفلاسفة على أن التسويق ضروري للمعرفة، وبعد ذلك يعرفون التسويق في حدود الاعتقاد المنتج بثقة والمأخوذ بوصفه شرطاً ضرورياً necessary، أو كافياً sufficient، أو بوصفه شرطاً ضرورياً ولكنه ليس كافياً، أو بوصفه شرطاً ضرورياً وكافياً معاً للتسويق. واعتماداً على ما يراعيه القائل بنزعة الثقة في هذه المجموعة، فإنه ربما يشترط - أو ربما لا يشترط - أن تكون الذات العارفة مدركة إدراكاً واعياً لكل ما يجعل الاعتقاد منتجاً أو مسوغاً على نحو موثوق. والذين يصرون على الشرط الأخير يصفون أنفسهم أحياناً بأنهم يتمسكون بنظرية داخلية في التسويق internalist theory of justification لأنهم يصرون على أن تكون الذات العارفة مدركة داخلياً internally أو تأملياً بأن اعتقادها يكون مسوغاً. أما القائلون بنزعة الثقة الذين لا يصرون على أن تكون الذات العارفة مدركة إدراكاً واعياً بما يسوغ اعتقادها بوصفه منتجاً بثقة، فإنهم يعرفون التسويق في حدود الثقة فقط، وبالتالي يصفون أنفسهم على أنهم يتمسكون بنظرية خارجية في التسويق externalist

theory of justification ، ذلك بأنهم يصرون على أنه إذا كان اعتقاد المرء منتجاً بثقة، فإنه يكون مسوغاً حتى لو لم يكن المرء مدركاً بصورة داخلية أو تأملية بأن الاعتقاد منتج بثقة أو بما يسوغه (71).

أما المجموعة الثانية من أنصار نزعة الثقة فتصر على أن شرط الثقة ليس شرطاً للتسوية، وأنه على حين تشترط المعرفة الاعتقاد الصادق المنتج بثقة (والذي ربما تكون الذات العارفة مدركة له بصورة تأملية وربما لا تكون)، فإن المعرفة لا تشترط التسوية، إذ أن التسوية هو فاعلية تقديم السبب justification is a reason- giving activity ، والذي يعد زائداً عن الحاجة في رأي فلاسفة هذه المجموعة. ودافع عن هذه الوجهة من النظر "فريد درتسكي" (72) في كتابه "المعرفة واتباع المعلومات" 1982. وطالما أن التسوية في رأي فلاسفة هذه المجموعة لا يكون ضرورياً لامتلاك الاعتقاد الصادق المنتج بثقة، فإنهم يتمسكون "بنظرية الثقة في المعرفة" reliability theory of knowledge بوصفها مقابلة لنظرية الثقة في التسوية reliability theory of justification ، والشئ الخلق بالملاحظة هو أنه ليس كل الذين يقولون بنزعة الثقة من الداخلين في زمرة الطبيعيين، فالقاتلون بنزعة الثقة الذين يدخلون في زمرة الطبيعيين هم أنصار النزعة الخارجية externalism الذين يشترطون للمعرفة أو التسوية علاقة سببية قابلة للملاحظة تجريبياً بين الاعتقاد الصادق لدى المرء وحالة ما خارجية أو آلية تكون موثوقة في إنتاج الاعتقادات الصادقة . (73)

وأظن أنه قد بات واضحاً الآن أن جولدمان من أصحاب نزعة الثقة بالقاتلين بالنظرية الخارجية في التسوية، وهو يتفق مع درتسكي في جانب النظرية الخارجية. ولكن درتسكي يقول بنظرية الثقة في المعرفة. ولا يقول بنظرية الثقة في التسوية التي يدافع عنها جولدمان ويؤكد دائماً على أن الاعتقاد المسوغ يقع من تحليل المعرفة في صميم الصميم.

وبعد أن أدركنا معنى نزعة الثقة في صورتها العامة، ومكانة جولدمان

منها، نتساءل: كيف يؤسس نظريته في الاستمولوجيا الطبيعية على نظريته في نزعة الثقة؟ بدأ جولدمان تحوله الطبيعي للاستمولوجيا في مقالة "نظرية سببية في المعرفة"، كما ألمحنا، ولم يهتم فيها بالبعد المعيارى، غير أنه عاد في كتابه "الاستمولوجيا والإدراك" وعرض بصورة مباشرة مفهوماً معيارياً للاستمولوجيا، حاول به أن يحقق هدفين، أحدهما هو الانسجام مع التقليد المسيطر على الاستمولوجيا، والآخر هو الدفاع عن الارتباط الوثيق بين الاستمولوجيا وعلم النفس أو العلم الإدراكي cognitive science بصفة عامة. ويتساءل: "ولكن كيف السبيل إلى ربط هذه الأفكار؟ إذا كانت الاستمولوجيا تقويمية evaluative في المقام الأول، فكيف تؤدي العلوم التجريبية دورها؟ وما هي الإسهامات التي يمكن أن تقدمها هذه العلوم التجريبية لفرع معرفي معياري؟" (74)

إن المتأمل في بنية نظرية التسويغ التي قدمها جولدمان في كتابه "الاستمولوجيا والإدراك" وفي كتاباته الأخرى اللاحقة، يجد أن هذه البنية تتألف من ثلاث مستويات مترابطة على النحو الآتي: يهتم المستوى الأول ببيان العلاقة بين كون الاعتقاد مسوغاً وانسجامه مع نسق صحيح من قواعد التسويغ. أما المستوى الثاني فإن شغله الشاغل هو تحديد معيار الصحة بالنسبة لنسق قواعد التسويغ، وأخيراً يأتي المستوى الثالث ليبحث في محتوى النسق الصحيح من القواعد التسويغية. ومحتوى النسق هنا هو العمليات الإدراكية المتنوعة من قبيل عمليات الإدراك الحسي العادي، والتذكر، أو العمليات البيولوجية الأخرى التي تخضع لفحص علماء النفس وعلماء بيولوجيا الأعصاب وغيرهم من أصحاب العلم الإدراكي. وأخص ما يتميز به هذا المستوى الثالث هو أن العلم الإدراكي يقوم فيه بدور مهم، وبذلك تتضح العلاقة بين الاستمولوجيا والعلوم التجريبية.

وعند المستوى الأول من نظرية التسويغ يقدم جولدمان ما أطلق عليه اسم "مبدأ الإطار" framework principle وأراد به أن يكون محايداً على نطاق واسع بين النظريات المتنافسة. والمحتوى الأساسي لهذا المبدأ هو: الاعتقاد المسوغ هو

الاعتقاد الذي يجيزه نسق صحيح من القواعد التسويغية

A justified belief is one that is permitted by a right system of justificational rules.

وهناك نقطة تضاف إلى مبدأ الإطار وهي أن إجازة الاعتقاد لا تقوضها حالة الشخص المعتقد. (75)

وإذا سلمنا بأن الاعتقاد المسموح هو الاعتقاد الذي يجيزه (من غير أن تقوض هذه الإجازة حالة الشخص المعتقد) نسق صحيح من القواعد التسويغية، فمن الطبيعي أن نطرح السؤال التالي: ما الذي يجعل نسق القواعد التسويغية صحيحاً؟ وهذا يفضي بنا إلى المستوى الثاني من نظرية التسويغ ألا وهو معيار صحة القاعدة التسويغية. ويناقش جولدمان مجموعة أنواع من معايير الصحة. ربما تكون بعض المعايير اجتماعية، على سبيل المثال، المعيار الذي يجعل الصحة دالة للمناهج التي يقبلها مجتمع المرء أو ثقافته. وربما تكون المعايير صورية تماماً عندما نستمدّها من حقائق المنطق أو نظرية الاحتمال، وفي هذه الحالة يجوز القول إن القواعد الصحيحة هي القواعد التي تستلزمها حقائق المنطق. ولكن جولدمان يرفض المعايير الاجتماعية والصورية على السواء. وسبب ذلك الرفض أن مجرد قبول المجتمع لا يعد شرطاً كافياً للصحة، والمشكلة الواضحة مع حقائق المنطق هي أن القواعد التسويغية تهتم بالاعتقادات، ولكن حقائق المنطق الصوري - من حيث هي كذلك - تكون صامتة إزاء الظواهر الاعتقادية. فالمنطق الصوري يهتم بالخصائص الدلالية semantic أو التركيبية syntactic للصيغ أو الأنساق الصورية، ولكنه لا يقول شيئاً على الإطلاق عن حالات الاعتقاد. زد على ذلك أن القواعد التسويغية هي قواعد للإجازة (وربما للالزام) فهي معيارية بطبيعتها، ولكن المنطق ليس معيارياً بهذه الطريقة. (76)

أما المعيار المفضل لصحة القواعد التسويغية لدى جولدمان فمؤداه: "أن نسق القواعد يكون صحيحاً فقط في حالة إجازة هذه القواعد لعمليات إدراكية

مختارة داخل المستودع (الإدراكي) الإنساني، أي العمليات الإدراكية لتشكيل الاعتقاد التي سوف تنتج نسبة عالية من الاعتقادات الصادقة. وخلاصة القول أن نسبق القاعدة التسويغية يكون صحيحاً فقط في حالة كون عمليات تشكيل الاعتقاد التي يجيزها موثوقة كأشد ما تكون الثقة". (77)

ثم يأتي المستوى الثالث والأخير ليكشف النقاب عن دعوى العلاقة بين الأبيستمولوجيا والعلم الإدراكي. إن علم النفس، أو أي علم إدراكي، لا يدخل في المستوى الأول أو المستوى الثاني من نظرية التسويغ، وهذا يعني القول بأنه لا يقوم بدور في اكتشاف مبدأ الإطار أو في تحديد معيار ملائم للصحة. ولكن طالما أن العمليات الإدراكية هي التي تمثل الموضوعات المجازة لأنساق القاعدة التسويغية الصحيحة، ولا يمكن اكتشاف طبيعة هذه العمليات الإدراكية عن طريق البحث النظري، فإن الحاجة إلى العلم التجريبي تكون ضرورية هنا.

يقول جولدمان: "إن العلم الإدراكي يستطيع أن يخبرنا بالعمليات التي تنتمي إلى المستودع (الإدراكي) الإنساني. والعلم الإدراكي يكون مطلوباً للمساعدة في اكتشاف أي العمليات في هذا المستودع تملك الخصائص الملائمة لأبيستمولوجيا... وعلى هذا النحو سيكون علم النفس مطلوباً عند المستوى الثالث من نظرية التسويغ". (78)

إن تصور جولدمان للأبيستمولوجيا الطبيعية يعد إصلاحياً إذا قارناه بتصور كواين الثوري لهما، ذلك أن جولدمان لا يزال يحافظ على علاقات أساسية مع الطريقة التقليدية لممارسة الأبيستمولوجيا المتمثلة في التحليل المفاهيمي وهي طريقة يرفضها كواين. إذ أن تحديد مبدأ الإطار عند المستوى الأول، وتحديد معيار ملائم للصحة عند المستوى الثاني جاء نتيجة للتحليل المفاهيمي السابق على البحث العلمي وبشكل مستقل عنه. فإذا كان كواين ينصح الباحث الأبيستمولوجي بالانصراف عن التأمل النظري في مكتبته، وارتداء المعطف الأبيض لدراسة العلاقة بين المدخلات الحسية والمخرجات النظرية، فإن جولدمان ينصح

الابستمولوجي بأن يظل في مكتبته عند المستويين الأول والثاني من نظريته ليقضى حاجته من التأمل النظري، ولكنه ينصح بارتداء المعطف الأبيض عند المستوى الثالث.

إن التعاون الذي يقيمه جولدمان بين الابستمولوجيا والعلم الإدراكي لا ينفي التأسيس النظري المفهومي للبحث الابستمولوجي، ولكنه يقرر أن البحث التجريبي لن يكون ملائماً لبحث المشكلات الابستمولوجية إلا بعد أن يقضي الابستمولوجيون وقتاً مناسباً في تأملاتهم النظرية " وإلا فإن الابستمولوجيين سوف يتجولون في مختبر العلم الإدراكي من غير أن يعرفوا ما يبحثون عنه. كيف يستطيعون بأية حال معرفة أن وظيفتهم هي جمع المعلومات حول العمليات الإدراكية اللهم إلا إذا كانوا قد حددوا مسبقاً أن ما يجعل الاعتقادات مسوعة هو أصلها في عمليات إدراكية موثوقة". (79)

7- دفاع عن الابستمولوجيا الطبيعية

إن التحول الطبيعي في الابستمولوجيا الذي عرضنا لأصوله عند كواين وجولدمان، يحظى باهتمام متزايد من الابستمولوجيين في أيامنا هذه. وها هو "هيلاري كورنبليث" Hilary Kornblith الذي اضطلع بشرح الابستمولوجيا المتطبعة والدفاع عنها في مجموعة من الدراسات أبرزها كتابه "الاستدلال الاستقرائي وأساسه الطبيعي: مقال في الابستمولوجيا المتطبعة" 1993، يواصل تأييدها في مقالته الأخيرة "في الدفاع عن الابستمولوجيا المتطبعة" 1999. ويتفق بداية مع كواين وغيره من أنصار الابستمولوجيا الطبيعية على أن النزعة الأساسية عند ديكرت قد أخفقت إخفاقاً شديداً، لأن مهمة إعادة بناء معرفتنا من أساس لا سبيل إلى الشك فيه تبين أنها مستحيلة. وبالتالي فإن الهدف الذي يجب أن نتجه إليه الابستمولوجيا هو بحث "ظاهرة" المعرفة بدلاً من "مفهوم" المعرفة، فنراه يقول: "إن هدف النظرية الطبيعية في المعرفة، كما أراها، ليس تقديم تقرير عن مفهومنا

للمعرفة، وإنما تقديم تقرير عن ظاهرة طبيعية معينة، أعني المعرفة ذاتها". (80)

وإذا نظرنا إلى المعرفة بوصفها ظاهرة طبيعية، فإن مفهومنا عنها ربما يكون ناقصاً شأنه في ذلك شأن مفاهيمنا عن الظواهر الطبيعية الأخرى. ويضرب لنا "كورنيليث" مثلاً بمفهوم الألومنيوم. إن مفهوم الناس عن الألومنيوم ربما يكون خاطئاً، وربما يكون ناقصاً عندما لا يتضمن معلومات كافية لتمييز الألومنيوم من المعادن الأخرى، وهذا الأمر لا يصدق على الناس للعالمين فحسب، وإنما يصدق على الخبراء أيضاً، وذلك عندما يملكون في مراحل متباعدة من التاريخ بعض المفاهيم التي لا تصف الأشياء التي يعنون بها وصفاً كاملاً. ولا عجب أن يكون وضع المفاهيم التي تصف الظواهر الطبيعية وصفاً دقيقاً كاملاً هو أحد إنجازات العلم. (81)

ومثل هذا يقال عن المعرفة، فربما يخفق مفهومنا عن المعرفة بطرائق متنوعة في توضيح طبيعتها. وطالما أننا ننحي المفاهيم العادية عن الظواهر الطبيعية جانباً، ونتمسك بالمفاهيم العلمية، فلكذلك يجب علينا أن نستبعد التحليل المفهومي للمعرفة ونعالج المعرفة باعتبارها ظاهرة طبيعية. إن محاولة فهم ما عساه أن يكون الألومنيوم تبدأ بجمع حالات واضحة من المعادن لكي نرى الجوانب التي تشترك فيها، وكذلك الحال عند دراسة المعرفة، ربما نفحص حالاتها الواضحة لنرى الملامح التي تشترك فيها. وحالات المعرفة الواضحة كأشد ما يكون الوضوح هي حالات المعرفة العلمية. وهنا نقدم تقريراً تقريبياً عن بعض حالات المعرفة الواضحة باعتباره مدخلاً للبحث النظري في ظاهرة المعرفة. ولكن كيف يتحقق هذا البحث النظري؟

ليس الجواب على هذا السؤال عسيراً، فقد رأى "كورنيليث" أن هذا البحث يقع عند عدة مستويات مختلفة. يجب أن نفحص الآليات السيكولوجية المتنوعة التي عن طريقها يتم إنتاج المعرفة. زد على ذلك أن هناك عنصراً اجتماعياً مهماً في المعرفة، إذ تقوم العوامل الاجتماعية بدور في إنتاج المعرفة والاحتفاظ بها ونشرها. كما أن الاستمولوجيا التطورية في تقليد دارون تلقي ضوءاً شامخاً على حياتنا المعرفية، وتقدم الدراسات في علم الأعصاب استبصاراً عميقاً في طبيعة

الإدراك، ولا يجب النظر إلى هذه الطرق باعتبارها متنافسة، وإنما الصواب أن ننظر إليها بوصفها متكاملة (82).

ومن خلال هذه الطرق يجوز أن نحدد الملامح المشتركة بين جميع حالات المعرفة، وبذلك نقدم تقريراً عن المعرفة يكون أكثر ملاءمة من التقرير الذي يقدمه التحليل المفهومي للمعرفة. ويهتم "كورنيليث" بنفس الأسئلة للتقليدية في المعرفة وهي:

- ما هي المعرفة؟

- كيف تكون المعرفة ممكنة؟

- ما الذي يجب أن نفعله لكي نحصل على المعرفة؟

غير أنه يفسرها تفسيراً طبيعياً. فالجواب الذي يقدمه على السؤال الأول هو نزعة الثقة التي صاغها جولدمان والقائلة إن المعرفة اعتقاد صادق منتج بثقة. وهذه الإجابة لها مضامين مهمة بالنسبة للسؤال الثاني. وإذا أردنا أن نعرف كيف تكون المعرفة ممكنة، وأخذنا نزعة الثقة بعين الاعتبار، فإننا نحتاج إلى أن نعرف كيف تسلم مؤهلاتنا الإدراكية بإمكانية الاعتقاد المنتج بثقة. والبحوث النظرية التي أسلفنا الإشارة إليها، وهي البحث العصبي والسيكولوجي والبيولوجي والاجتماعي، تكون ملائمة لهذا السؤال. ومن ثم توجد أسئلة حول العمليات الإدراكية والنطاق الذي تمثل عليه إلى تقديم الاعتقاد الصادق. ونبحث أيضاً في علاقة ميولنا الاستدلالية الفطرية بالاعتقاد الصادق. أما على المستوى الاجتماعي فمن الواضح أن التنظيم الاجتماعي للمؤسسات العلمية إما أن يسهم في إنتاج الاعتقاد الصادق وينشره أو يقلل منه. (83)

ومن المحقق أن الإجابة على السؤال الثاني تساعدنا في الإجابة على السؤال الثالث، لأن فهم الآليات المتنوعة التي عن طريقها نقدم اعتقادنا سوف يلقي ضوءاً قوياً على قدراتنا وعيوبنا على حد سواء. ولا يمكن تقديم النصيحة المعرفية إلا من خلال هذه المعرفة التفصيلية. وكما أن النظرية الأساسية عند ديكارت تقدم

وجهة نظر موحدة في الأسئلة الاستيمولوجية الثلاثة، فذلك تفعل الاستيمولوجيا الطبيعية. ولكن الاختلاف يأتي في طريقة المعالجة، فقد نظر ديكارت إلى الاستيمولوجيا بوصفها فلسفة أولى، والآن ينظر الطبيعيون إلى الاستيمولوجيا على أنها جزء من المشروع العلمي. ولم يرتكب ديكارت شيئاً من الحماسة عندما بحث عن استيمولوجيا منعزلة عن أفضل علم متاح في عصره، فقد أدرك بصورة صحيحة أن أفضل علم متاح في عصره غير جيد بصورة كافية. وبالفعل فإن حالة العلم في أيام ديكارت لا يمكن أن تؤلف المشروع الاستيمولوجي الجديد بالطريقة التي صورناها آنفاً. وكان الدافع لدى ديكارت في "التأملات" - كما يخبرنا في الصفحة الأولى من التأمل الأول - هو العثور على "شيء في العلم يكون ثابتاً وحاسماً على الأرجح". وما كان لهذا أن يتحقق بشيء أقل من الثورة العلمية في القرنين السابع عشر والثامن عشر. ولكن ديكارت الذي سبق عمله هذه الثورة بحث عن هداية معرفية في مكان آخر خارج العلم.⁽⁸⁴⁾ وإذا كان الوضع المعرفي في أيامنا قد تغير كثيراً عن الوضع المعرفي أيام ديكارت، وابتعد عنه بعد الثرى عن الثرى، فإن مسامرة ديكارت الآن تعني عدم إدراك هذا التغير. وطالما أننا نملك علماً ناجحاً يعتمد عليه، فإن الإفادة من نتائجه وطرقه في التنظير الاستيمولوجي يعد أمراً طبيعياً ومشروعاً.

صحيح أن أنصار الاستيمولوجيا التقليدية لا يعترضون على بحث الآليات المتنوعة التي يتم من خلالها إنتاج المعرفة، أو اكتساب قدرتنا المعرفية، أو ما يجري مجراها من أمور يعني بها الاستيمولوجيون الطبيعيون، ولكنهم يعترضون بقولهم إن هذه المشروعات علمية ولا تمثل جزءاً من الفلسفة. والرد عند الاستيمولوجيين الطبيعيين أنه لا يوجد تمييز صارم بين البحث الفلسفي والبحث العلمي. والاستيمولوجيا التي ينظر إليها التقليديون على أنها فلسفة أولى، يعتبرها الطبيعيون مفترقة إلى الحكمة، لأنها تعزل الاستيمولوجيا عن المعلومات الملائمة لها. وبالتالي فإن الخلاف حول ما إذا كانت الاستيمولوجيا الطبيعية تمثل نوعاً من الفلسفة على الإطلاق يبدو خلافاً لا طائل تحته ولا غناء فيه. وسيدعي الطبيعيون أنهم يوجهون

ببساطة الأسئلة الفلسفية عن طريق الوسائل التجريبية، وسيجادل التقليديون بأنه بقدر ما نستخدم المناهج التجريبية، فإن البحث المنجز لا يكون فلسفياً. (85)

إن نقطة الخلاف الأساسية بين التقليديين والطبيعيين هي: هل يوجد بالفعل مجال مشروع للبحث الابستمولوجي الأولي *a priori*؟ ويمكن الفصل في هذا الخلاف بطريقتين: إحداهما هي النظر في الحجج التي يقدمها كل فريق، والأخرى هي النظر في النتائج التي ينتهي إليها كل فريق، والتساؤل: هل تبشر هذه النتائج بشيء من النجاح أم لا؟ إن نقطة الاختلاف الأساسية سوف تركز في نهاية الأمر على كيفية تصورنا لطبيعة البحث الابستمولوجي، وبصفة خاصة كيفية تفسيرنا للأسئلة الابستمولوجية الثلاثة التي طرحناها من قبل.

يقول الابستمولوجيون الطبيعيون إن الطريقة الأولية التي تعزل البحث الابستمولوجي عن المعلومات التجريبية الملائمة له لم تقدم شيئاً ذا بال في الإجابة على الأسئلة الثلاثة، بل فقد معها كل شيء. وسوف يحتج الابستمولوجيون التقليديون بأن خصومهم من الطبيعيين فهموا الأسئلة الثلاثة فهماً خاطئاً. فالسؤال الأول، عما عساها أن تكون المعرفة، ليس سؤالاً عن ملامح ظاهرة في العالم كما يدعي الطبيعيون، وإنما هو بالأحرى عن مفهومنا للمعرفة. والسؤال الثاني، حول إمكانية المعرفة، ليس سؤالاً عن الآليات المتنوعة التي تجعل المعرفة ممكنة كما يدعي الطبيعيون، وإنما هو سؤال عن كيفية الرد على النزعة الشككية والذي يتطلب إعادة بناء منطقية للمعرفة. وأخيراً سيقول التقليديون بأن الطبيعيين فهموا السؤال الثالث فهماً خاطئاً أيضاً. لأنه إذا كانت توجد أسئلة تجريبية مشروعة حول كيفية تدريب الأفراد إلى درجة أن يكونوا قادرين على التغلب على عيوبهم الإدراكية، فإن السؤال الفلسفي بصورة متميزة هنا مختلف تمام الاختلاف. فالسؤال الثالث، المفهوم فلسفياً، هو بالفعل سؤال عن الأهداف المعرفية التي يتعين إحرازها إذا امتلك المرء المعرفة. ومع ذلك إذا أردنا أن ننجز برنامجاً معيناً لإحراز أهداف معينة، فإننا نحتاج أولاً إلى تحديد ما عساها أن تكون الأهداف، وهنا يأتي دور

الفلسفة. إن إعادة التفسير الطبيعي للسؤال الثالث تجعله يبدو تجريبياً فقط عن طريق التسليم بأننا أجبنا بالفعل على السؤال الفلسفي بشكل متميز حول أهداف الإدراك. فكيف نحسم هذا الخلاف؟ الجواب عند "كورنيليث" أنه لا يوجد نص ولا سلطة نحتكم إليها في تحديد معاني الأسئلة الثلاثة. (88)

ولا يوجد فيلسوف يكون له الحق في تفسير ما استعصى على الفلاسفة تفسيره، ولا توجد جهة تكون بمثابة المرجع الفاصل في ذلك. ومن هنا فإن الحجة التي يقدمها الاستمولوجيون الطبيعيون تستند إلى عقم الاستمولوجيا النظرية، وإلى إخفاقها في حل الأسئلة الاستمولوجية، بل ووصولها إلى طريق مسدود في معالجة بعض المشكلات مثل مشكلة الرد على النزعة الشكية. وتستند أيضاً إلى التوقعات الجيدة وبشائر النجاح للاستمولوجيا الطبيعية.

8. خاتمة

إن المذهب الطبيعي الاستمولوجي المعتدل الذي نقبله يقوم على وجهة نظر تتوسط بين طرفين فيهما قدر كبير من الإسراف والتطرف في الرأي. الأول هو المذهب الطبيعي الاستمولوجي الثوري القائل بضرورة التخلي عن المشكلات التقليدية والمناهج التقليدية أيضاً في معالجة الاستمولوجيا، والتحول بدلاً من ذلك إلى المشكلات التي تثيرها الدراسة العلمية للإدراك الإنساني، وتبنى المناهج العلمية وحدها في حل هذه المشكلات. والطرف الثاني هو المذهب الاستمولوجي النظري سواء في صورته التقليدية أو المعاصرة، والذي يبالغ أنصاره في قيمة النتائج الاستمولوجية التي يتم التوصل إليها من غير الاستعانة بموارد العلم.

نحن لا نقبل الصورة المتطرفة من الاستمولوجيا الطبيعية التي عرضها "كورنيليث" مثلاً في مقالته "في الدفاع عن الاستمولوجيا المتطبعة"، والتي طالب فيها بدراسة المعرفة دراسة علمية بوصفها ظاهرة طبيعية شأنها في ذلك شأن الألومنيوم. وإن تعجب فعجب أن تكون الدعوى إلى دراسة المعرفة باعتبارها

جزءاً من العلم هي ذاتها دعوى فلسفية وليست علمية. زد على ذلك أن تشبيه المعسرفة بالألومنيوم ليس له ما يسوغه. إذ سيكون من السخف والمحال ألا نعول على المناهج التجريبية عند دراسة الألومنيوم ومعرفة تكوينه الفيزيائي، وهذا على خلاف المعرفة التي تتطلب في بعض جوانبها بحثاً مفهوماً.

ويتعذر علينا أن نجد أسباباً دقيقة للتفكير في أن المعرفة تشبه الألومنيوم "إن ما نبحت عنه في حالة الألومنيوم هو فهم تكوينه الفيزيائي. فنحن نريد أن نعرف من أي شيء يتألف؟ وكيف يتفاعل مع المواد الأخرى؟ ولماذا؟ وما الذي نستعمله من أجله؟ أما تحليلنا للمعرفة فإنه لا يتطلب تقريراً عن تكوينها الفيزيائي، ومن المشكوك فيه أن يوجد شيء من هذا القبيل. ويجوز أن نبحت أيضاً عن تحليلات علمية لعمليات فيزيائية من قبيل انقسام الخلية. ولكن المعرفة ليست مادة مثل الألومنيوم أو عملية مثل انقسام الخلية". (87)

إن هذا السطرف في المذهب الطبيعي ناتج عن الرغبة في مطابقة الفلسفة بالعلم، والصواب في رأينا أن الفلسفة متميزة من العلم، وليست تابعة له تبعية مطلقة، وإنما الأخرى أنها تشكل أساسه العقلاني، وترسم له في مواضع غير قليلة طريقة السير. وهي تقف مع الدين جنباً إلى جنب ليكونا بمثابة المنارة التي تهدي سفينة الفكر البشري في بحر تتلاطم فيه الأمواج. ولكي لا يقع في ظن القارئ أنني أذهب بهذا القول مذهب الافتتان في التعبير، حسبي أن أشير إلى شيء واحد وهو ما يدور من جدل حول نتائج الهندسة الوراثية، الأمر الذي يتطلب وجود مبحث فلسفي خاص هو "الأخلاق البيولوجية" Bioethics وهو مبحث يحظى بعناية بالغة من فلاسفة الأخلاق في وقتنا الحالي. وهنا نجد أن العلم النظري الخالص لا يقدم شيئاً لحل المشكلات الناشئة عن التطبيق السيئ لنظريات الهندسة الوراثية، مثل مشكلة الاستنساخ، وإنما الذي يقدم العون والإرشاد في هذا المجال هو الدين والفلسفة، والعلماء أصحاب الاهتمامات الأخلاقية التي تستمد في نهاية الأمر من الدين أو الفلسفة. وهذا يعني أننا لا نوافق كولين على القول بأنه لا توجد

نقطة امتياز خارجية، ولا توجد فلسفة أولى. لأننا لو وافقنا على ذلك، لانتهى بنا الأمر إلى التسليم بأن العلم هو المصدر الوحيد للمعرفة، وأية فاعلية إنسانية تتميز من العلم - ويعيننا هنا الفلسفة - لن تقدم نفعاً يذكر في اكتساب المعرفة.

ويرى بعض فلاسفة العلم " أن الفلسفة ترشد جميع العلماء بصورة ضمنية عندما يعالجون الواقع، وأحياناً كما كان الحال في الخلاف بين اينشتاين وبور على تفسير ميكانيكا الكم، تصبح الاختلافات في الفلسفة ذات أهمية واضحة".⁽⁸⁸⁾

والعلم ليس هو المصدر الوحيد للمعرفة، وإنما هنالك مصادر أخرى على رأسها الدين. والمعرفة في التصور الإسلامي تعتمد على مصدرين أساسيين هما: الوجود، والوحي، والعلم يقع في جانب الوجود. وقصر المعرفة على البحث التجريبي في العالم الفيزيائي يعتبر تضيقاً لمجال المعرفة ليس له ما يسوغه من ناحية، وينطوي على خطأ من ناحية أخرى، لأن العلم الفيزيائي نفسه يستند إلى أسس ميتافيزيقية.

وهنا نعاود النظر في السؤال الذي طرحناه في بداية الفصل حول مدى شرعية النزعة العلمية، ونصوغه في تساؤلات أخرى من قبيل: هل العلم قادر على تفسير كل شيء؟ وهل التفسير العلمي هو التفسير النهائي لطبيعة الكون والحياة؟ والجواب الذي نتفق فيه مع بعض فلاسفة العلم هو النفي، لأن العلم القادر على تفسير كل شيء هو العلم الكامل، وقدراتنا المعرفية البشرية المحدودة تجعل العلم التام بالنسبة لنا مستحيلاً. وقبل كل ذلك وبعده، فالعلم الكامل هو العلم الإلهي.

يقول "ريشر" N.Rescher (1928 -) : "إننا مجبرون على الاعتراف بأنه ليس العلم الحالي ولا حتى العلم المستقبلي أو النهائي - هو الذي يصف الواقع وصفاً صحيحاً، وإنما الذي يفعل ذلك هو العلم المثالي ideal science الذي لن نحصل عليه في الواقع أبداً طالما أنه يوجد في اليوتوبيا فحسب، وليس في هذه الحياة الدنيا".⁽⁸⁹⁾

والحقيقة أنه لا يوجد خلاف كبير بين الفلاسفة على أن البحث التجريبي ملائم لحل بعض المشكلات الابستمولوجية، ولكن الخلاف يدور حول السؤال: هل تبقى موضوعات ابستمولوجية للبحث الفلسفي المفهومي؟ إن الجواب الذي نراه على هذا السؤال يتفق مع جواب جولدمان القائل بوجود مجال للبحث النظري يسبق البحث التجريبي في المعرفة. إن تحليل المفاهيم المعرفية مثل التسويغ والاعتقاد والصدق، وتحديد المبادئ المعرفية التي تحدد شروط الاعتقاد المسوغ، يحتاج إلى توضيح مفهومي *conceptual clarification* من النوع الذي تقدمه الابستمولوجيا النظرية. ومن ثم نستطيع أن نميز في البحث الابستمولوجي بين مرحلتين، نحدد في الأولى المبادئ العامة، مثل المبادئ المتعلقة بالإدراك الحسي أو الذاكرة أو غيرها من مصادر التسويغ.

ويمكن أن نضع مثلاً بسيطاً لمبدأ يتعلق بالدليل المرتبط بالإدراك الحسي على النحو التالي:

"بالنسبة لأية خاصية حسية (ق) ، وأي شخص (س)، إذا بدا لـ (س) أنه يرى خاصية مثل (ق)، فإن (س) يكون مسوغاً في الاعتقاد بوجود شيء ما له الخاصية (ق)"

وتبعاً لذلك، فإن العبارة "يبدو أنه يرى شيئاً أحمر" تسوغ المرء في الاعتقاد بوجود شيء أحمر أمامه. (90)

إذا نظرنا إلى نزعة الثقة في التسويغ على سبيل المثال، نجد أن صاحب هذه النزعة يقول إن الاعتقاد يكون مسوغاً إذا تمت صياغته عن طريق عملية إدراكية موثوق بها. وهذا مبدأ معرفي عام يوضع في المرحلة الأولى، ولكن تحديد العمليات الإدراكية، التي تكون موثوقاً بها بالفعل، أو إن شئت قل المبادئ المقيدة، يتطلب بحثاً تجريبيّاً يأتي في المرحلة الثانية. وجملة القول أن تحديد المبادئ العامة من عمل الابستمولوجيا النظرية، أما وضع المبادئ المقيدة فيعد مسألة تجريبية.

و على خلاف الابستمولوجيا النظرية، فإن المذهب الطبيعي الابستمولوجي المعتدل يسمح للابستمولوجي أن يستعمل بحرية نتائج علم النفس الإدراكي، وعلم اللغة، وفسيولوجيا الأعصاب، وعلم الأحياء التطوري، وعلم الاجتماع المعرفي، ويتعين على الابستمولوجي العناية بالدراسات التاريخية حول تاريخ اكتساب الناس لمعارفهم، والدراسات الاجتماعية المتعلقة بالطرق التي تنتشر بها المعرفة في المجتمعات، والدراسات العصبية حول كيفية معالجة المخ للمعلومات. ويخطئ بعض الفلاسفة إذا ظنوا بأنهم يستطيعون أن يقدموا لنا شيئاً ذا بال حول هذه الموضوعات وهم جلوس في مكائهم. ولكي نتجح هذه البحوث، فإنها تتطلب عملاً تجريبياً ومدخلاً علمياً، وهذا يمد في نهاية الأمر جسور الصلة بين الفلسفة وفروع المعرفة الأخرى.

مواضيع الفصل الخامس

1- Robert Almeder, *Harmless Naturalism.*, Chicago and Salle, Illinois: Open Court, 1st printing 1998, pp. 1- 2.

2- نيلسون جودمان فيلسوف أمريكي معاصر. كان أستاذًا للفلسفة في جامعة هارفارد، وتأتي إسهاماته الأساسية في الابستمولوجيا، والميتافيزيقا، وعلم الجمال. وفي كتابه الأول "بنية المظهر" 1951 استخدم الإجراءات الفنية في المنطق الصوري في حل المشكلات الابستمولوجية وتجلت في كتاباته الأخرى ميوله إلى مذهب الظواهر phenomenism القائل إن الموضوعات الفيزيائية يمكن ردها إلى خبرات حسية، وإن العبارات الخاصة بالموضوعات يمكن تحليلها في حدود عبارات ظاهرية تصف الخبرة الحسية. ويعترف جودمان بأنه من أنصار المذهب الأسمي nominalism الذي يعني في استعماله التقليدي أن الكليات ليست موجودات واقعية، وإنما هي مجرد تجريدات نستخلصها من استقرار الجزئيات وليس لها مقابل واقعي؛ ويعني في استعماله الحديث رفض الكائنات المجردة سواء كانت كليات أو جزئيات، وبالتالي أشياء من قبيل القضايا والأعداد. وفي علم الجمال حاول البرهنة على أن العلاقة بين الصور وما تصوره، مثل العلاقة بين الكلمات وما تدل عليه، هي أمر اتفاقي. ومن أبرز مؤلفاته: "طرق بناء العالم" 1978، و"في العقل ومسائل أخرى" 1984، و"دراسة الكيفيات" 1990.

3- ويلارد فان اورمان كواين (1908 - 2000) فيلسوف أمريكي ويعد من أعظم الفلاسفة أثرًا في فلسفة النصف الثاني من القرن العشرين وفي أيامنا الحالية. وليس أدل على ذلك من أن الفلاسفة المعاصرين يطور بعضهم أفكاره مثل ديفيدسون وبتنام، وتأتي النظريات الفلسفية عند بعضهم الآخر كرد فعل لنظريات كواين، وفي ظليمة هؤلاء يأتي تشومسكي ورورتي وسيرل. وتدور كتابات كواين في المقام الأول حول المنطق، وهو أعظم المناطق بعد رسل بلا منازع، وفلسفة اللغة، والابستمولوجيا وفلسفة العلم. وبعد حصوله على الدكتوراه سنة 1932 سافر إلى فيينا وبراغ ووارسو، وهناك وقع تحت تأثير رودلف كارناب، ثم انتقد بعد ذلك

أفكار دائرة فينا والتجريبية المنطقية. وكان نقده لها في مقالته "عقيدتان للتجريبية" 1951 علامة فارقة في تحول الفلسفة التجريبية .

4- سوزان هالك أستاذة الفلسفة في جامعة ميامي. تلقت تعليمها في جامعتي أوكسفورد وكمبريدج، وعملت في عدة جامعات ، ولها إسهامات مهمة في مجال فلسفة المنطق، والابستمولوجيا وفلسفة العلم. ومن أبرز كتاباتها "فلسفة النظريات المنطقية" و"المنطق المنحرف، والمنطق الغامض: ما بعد النزعة الصورية"، وآخر مؤلفاتها هو:

Manifesto of a passionate Mderate: Unfashionable Essays, 1998.

وقدمت سوزان هالك نظرية في التسوية الابستمولوجي أطلقت عليها اسم

"foundherentism" والتي اقترحنا ترجمتها بـ "نزعة وسط بين الأساس والاتساق".

5- Susan Haack, *Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology*, pp. 118-119.

6- Ibid., p. 119.

7- Stephen Stich, "Naturalizing Epistemology: Quine, Simon and the Prospects for Pragmatism," in Christopher Hookway, and Donald Peterson, (eds.), *Philosophy and Cognitive Science*, Cambridge University Press, 1993, p.2

8- رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيرى، الطبعة الثالثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985، ص 207 – 208.

9- ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، التأمل الثاني، ترجمه وقدم له وعلق عليه د. عثمان أمين ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1980، ص 95.

10- ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمه وقدم له وعلق عليه، د. عثمان أمين، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1979، ص 56.

11- ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيرى، ص 214.

12- الأنابودية solipsism مصطلح مشتق من اللاتينية solus ipse ، وهذا يعني حرفياً "الذات وحدها" ويعني بصورة أقل حرفية "أنا موجود وحدي" أو "أنا داع

وحدّي". والأنا وحية في معناها الحرفي صورة مثالية إلى حد بعيد تشك في وجود عالم مادي مستقل، وفي معناها الأقل حرفية صورة مادية إلى حد بعيد تجيز الوجود "الممكن" للعالم المادي ولكنها من ناحية أخرى لا تؤيد وجود العقول الأخرى. وهناك تمييز بين الأنا وحية المتافيزيقية (أو الانطولوجية) metaphysical solipsism (or ontological)، والأنا وحية المنهجية methodological solipsism. epistemological solipsism والأنا وحية الاستمولوجية يؤكد القائل بالأنا وحية المنهجية أنه يعتقد بالأنا وحية بوصفها نوعاً ما من خطة منهجية، ويؤكد القائل بالأنا وحية الاستمولوجية أنه يوجد "بقيين". وانظر أيضاً:

Clive Borst, "Solipsism," in Jonathan Dancy and Ernest Sosa (eds.), *A Companion to Epistemology*, Oxford: Blackwell, 1999, p. 487.

13- Matthias Steup, *An Introduction to Contemporary Epistemology*, New Jersey: Prentice Hall, 1996, pp. 177-178. and see also Keith DeRose, "Descartes, Epistemic Principles, Epistemic Circularity, and Scienta," *Pacific Philosophical Quarterly*, 73, 1992, pp. 220-221.

14- Hilary Kornblith, "Naturalistic Epistemology and Its Critics", *Philosophical Topics*, Vol. 23, No. 1, Spring 1995, p. 238. and see also James Van Cleve, "Foundationalism, Epistemic Principles, and the Cartesian Circle," *Philosophical Review*, 88, January, 1979, pp. 55-56.

15- لقد انتقد بعض فلاسفة العقل في عصرنا تصور ديكارت للحالات الواعية على أنها يقينية. وما هو الفيلسوف الأمريكي جون سيرل (1932 -) يقول إن الحقيقة التي مؤداها أن الوعي له طريقة ذاتية في الوجود دفعت كثيراً من الناس إلى افتراض أننا لابد من أن نملك نوعاً خاصاً من اليقين عندما نصل إلى معرفة حالاتنا الواعية. وهذا ما فعله ديكارت عندما حاول البرهنة على أننا نملك يقيناً مطلقاً حول حالاتنا الواعية، ومن ثم فإن مزاعمنا حولها تكون غير قابلة للتصحيح incorrigible، بمعنى أنه لا يمكن تصحيحها بدليل إضافي. وهذا خطأ في رأي سيرل. صحيح أنه يوجد لا تماثل بين الطريقة التي أملكها للوصول إلى حالاتي الواعية، والطريقة التي تملكها للوصول إلى حالاتك الواعية، ولكن هذا لا يستلزم أننى لا يمكن أن أكون مخطئاً حول حالاتي الواعية. وعلى العكس يبدو لي، فيما

يقول سيرل، أن الناس عادة ما يصدر عن أحكاماً خاطئة حول حالاتهم الواعية الخاصة، فتراهم ينكرون أن الغيرة تمزقهم عندما تبدو غيرتهم واضحة لأي شخص يلاحظ سلوكهم، وتراهم يقولون إن لديهم قصداً أكيدا لفعل شيء ما عندما يكون من الواضح لأي ملاحظ خارجي أنهم يفكرون إلى مثل هذا القصد. ولكن كيف نخطئ حول حالاتنا العقلية الخاصة؟ الجواب عند سيرل أن مصادر هذا الخطأ تتمثل في خداع الذات، وسوء التفسير وغير ذلك . أنظر

John R.Searle, *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World*, New York: Basic Books , 1999, p. 70.

16- رودريك تشيزم (1916 - 1999) فيلسوف أمريكي معاصر، يتميز بإسهاماته في الابستمولوجيا والميتافيزيقا والأخلاق وفلسفة العقل، وكان يعمل أستاذاً في جامعة براون. وتظهر أعماله تأثراً بالفيلسوف الأسترالي فرانز برنتانو، وكتب عنه عدداً كبيراً من البحوث. ومن أهم مؤلفات تشيزم: " الشخص والشيء: دراسة ميتافيزيقية" 1976 و"نظرية المعرفة" في ثلاث طبعات 1966، 1977، 1989، وكل طبعه منها تعدد كتباً مختلفاً، و"المتكلم: مقال في الإشارة والقصدية" 1981، و"في الميتافيزيقا" 1989، و"نظرية واقعية في المقولات: مقال في الانطولوجيا" 1996.

17- Roderick Chisholm, *Theory of Knowledge*, 2nd ed., Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1977, p. 16F.

18- Matthias Steup, *An Introduction to Contemporary Epistemology*, p. 178.

19- Roderick Chisholm, *Theory of Knowledge*, 3rd ed., Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1989, p. 1.

20- Roderick Chisholm, "The Nature of Epistemic Principles," *Nous*, 24, p. 210.

21- Richard Foley, "Naturalized Epistemology," in *The Encyclopedia of Philosophy*, Supplement, Editor-in-chief Donald M. Borchert, New York: Macmillan Reference USA, 1996, p. 374.

22- R. F. Gibson, "Quine on Naturalism and Epistemology," *Erkenntnis*, 27, 1987, p. 57.

23- W. V Quine, *Theories and Things*, 2nd printing, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1982 (1st printing 1981), p. 67.

- 24- Ibid., p. 21.
- 25- Ibid., p. 72.
- 26- W.V. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, New York and London: Columbia University Press, 1969, pp. 126-127.
- 27- W.V. Quine, *Theories and Things*, p. 72.
- 28- Simon Blackburn, *Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford, New York: Oxford University Press, 1996, p. 135.
- 29- W.V. Quine, *Theories and Things*, p. 72.
- 30- W.V. Quine, *From a Logical Point of View*, 2nd ed., New York and Evanston: Harper Torch Books, 1963 (1st ed. 1953), p. 41.
- 31- Roger F. Gibson, "Quine on Naturalism and Epistemology," p. 60.
- 32- W.V. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, p. 72.
- 33- Roger F. Gibson, "Quine on Naturalism and Epistemology," pp. 60-61.
- 34- W.V. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, p. 72.
- 35- Matthias Steup, *An Introduction to Contemporary Epistemology*, p. 181.
- 36- W.V. Quine, *From a Logical Point of View*, p. 43.
- 37- Lars Bergstrom, and Dagfinn Føllesdal, "Interview with Willard Van Orman Quine in November 1993," *Theoria*, 60, 1994, p. 193.
- 38- W.V. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, pp. 82-83.
- 39- W.V. Quine, "Reactions", in Paolo Leonardi, and Marco Santambrogio, (eds.), *On Quine: New Essays*, Cambridge University Press, 1995, p. 349.
- 40- W.V. Quine, "Naturalism; Or, Living within One's Means," *Dialectica*, Vol. 49, No. 2-4, 1995, pp. 254.
- 41- W.V. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, p. 75.
- 42- W.V. Quine, *Pursuit of Truth*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1990, p. 19.
- 43- W.V. Quine, *From Stimulus to Science*, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, 1998, p. 16.

- 44- W.V. Quine, "The Nature of Natural Knowledge," in Samuel Guttenplan, (ed.), *Mind and Language*, The Clarendon Press, Oxford, 1975, pp. 67-68.
- 45- Hilary Kornblith, "Naturalistic Epistemology and its Critics," p.241.
- 46- Hilary Kornblith, "Naturalized Epistemology," in Dancy Jonathan and Ernest Sosa, (eds.), *A Companion to Epistemology*, p. 298.
- 47- W.V. Quine, "Naturalism; Or Living Within One's Means," p.256.
- 48- ستراوسون (1919 -) فيلسوف ومنطقي إنجليزي حاصل على لقب سير، وكان عضواً بارزاً في الاتجاه التحليلي المعروف باسم "مدرسة أكسفورد" أو فلسفة اللغة العادية". وله إسهامات بارزة في فلسفة اللغة، والمنطق وفلسفة المنطق، والميتافيزيقا، والإستمولوجيا. ومن مؤلفاته: "مقدمة لنظرية منطقية" 1952، و"الأفراد : مقال في الميتافيزيقا الوصفية" 1959، و"بحوث منطقية لغوية" 1971، و"الموضوع والمحمول في المنطق والنحو" 1974، و"النزعة الشككية والمذهب الطبيعي" 1985، و"التحليل والميتافيزيقا" 1992، و"الكائن والهوية" 1997.
- 49- هيلاري بتنام (1926 -) فيلسوف أمريكي يعمل أستاذاً في جامعة هارفارد، وتكشف فلسفته عن تأثره بأفكار كواين وفتجنشتين وجودمان، وله نظريات متميزة في فلسفات اللغة والعقل والعلم والمنطق. ومن أبرز كتاباته "فلسفة المنطق" 1971، و"الرياضيات، والمادة، والمنهج: مقالات فلسفية، المجلد الأول" 1975، و"العقل، واللغة، والواقع، مقالات فلسفية: المجلد الثاني" 1975، و"المعنى والعلوم الأخلاقية" 1987، و"العقل والصدق والتاريخ" 1981، و"الواقعية والعقل" 1983، و"التمثيل والواقع" 1988، و"تجديد الفلسفة" 1992، و"الكلمات والحياة" 1994، و"الحبل الثلاثي: العقل، والجسم، والعالم" 1999.
- 50- Hilary Putnam, *Renewing Philosophy*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1993, Preface.
- 51- P. Strawson, *Analysis and Metaphysics: An Introduction to Philosophy*, Oxford University Press, 1992, p. 5.
- 52- Wenceslao J. Gonzalez, "P.F. Strawson's Moderate Empiricism: The Philosophical Basis of His Approach in the

Theory of Knowledge," in Lewis Edwin Hahn (ed.), *The Philosophy of P.F. Strawson*, The Library of Living Philosophers, Vol. xxvi, Chicago and Lasalle, Open Court, 1st printing 1998, pp. 337-338.

- 53- P.F. Strawson, "Two Conceptions of Philosophy," in Robert Barrett, and Roger Gibson, (eds.), *Perspectives on Quine*, Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell, 1993, p. 310.
- 54- P.F. Strawson, "Intellectual Autobiography," in Hahn, Lewis Edwin (ed.), *The Philosophy of P.F. Strawson*, p. 20.
- 55- Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1980, p. 225.
- 56- Dirk Koppelberg, "Why and How to Naturalize Epistemology," in Robert Barrett, and Roger Gibson, F (eds.), *Perspectives on Quine*, p. 205.
- 57- See Ted Honderich, (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford, New York: Oxford University Press, 1st edition, 1995, p. 267.
- 58- James Maffie, "Recent Work on Naturalized Epistemology," *American Philosophical Quarterly*, Vol. 27, No. 4, October 1990, p. 284, and James Maffie, "Naturalism and the Normativity of Epistemology," *Philosophical Studies*, 59, 1990, p. 333.
- 59- Alvin Goldman, *Epistemology and Cognition*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1986, p. 2.
- 60- Jaegwon Kim, "What is 'Naturalized Epistemology'?", in J. Tomberlin, (ed.), *Philosophical Perspectives*, 2: *Epistemology*, Ridgeview Atascadero, CA, 1988, p. 391.
- 61- Stephen Stich, "Naturalizing Epistemology: Quine, Simon and the Prospects for Pragmatism," pp. 4-5.
- 62- B.C. Van Fraassen, "Against Naturalized Epistemology," in Paolo Leonardi, and Marco Santambrogio (eds.), *On Quine: New Essays*, p. 82.
- 63- Matthias Steup, *An Introduction to Contemporary Epistemology*, p. 183.
- 64- See Hilary Kornblith, "Beyond Foundationalism and the

Coherence Theory," *Journal of Philosophy*, 77, 1980, pp. 597-612.

65- W.V. Quine, "Reply to White", in Lewis Edwain Hahn, and Paul Arthur Schilpp (eds.), *The Philosophy of W.V. Quine*, Illinois: Open Court, 3rd printing, 1988 (1st printing 1986), pp. 664-665.

66- Alvin Goldman, "Epistemic Folkway and Scientific Epistemology," in Hilary Kornblith, (ed.), *Naturalizing Epistemology*, 2nd ed., Cambridge, MA: MIT Press, 1994, p. 314.

67- جيلبرت هارمان، أستاذ الفلسفة في جامعة برنستون. وتأتي إسهاماته في فلسفة العقل والابستمولوجيا والأخلاق. ومن أبرز مؤلفاته "التفكير" 1973 و"طبيعة المذهب الأخلاقي" 1977، و"تغير في وجهة النظر: مبادئ الاستدلال" 1986، و"الزعة الشكية وتعريف المعرفة" 1990، و"الاستدلال والمعنى، والعقل" 1999. وتفسير القيمة، ومقالات أخرى في فلسفة الأخلاق" 2000.

68- Gilbert Harman, *Change in View: Principles of Reasoning*, Cambridge, MA: MIT Press, 1986, p.7.

69- ألفن جولدمان، أستاذ الفلسفة في جامعة أريزونا، وتطور كتاباته في المقام الأول حول الابستمولوجيا، وفلسفة العلوم الإدراكية، وفلسفة العقل. وأصدر حتى الآن خمسة كتب هي: "نظرية في العقل الإنساني" 1970 و"الابستمولوجيا والإدراك" 1986، و"علاقات متبادلة: الفلسفة تلتقي بالعلوم الإدراكية والمعرفية" 1992، و"التطبيقات الفلسفية للعلم الإدراكي" 1993، و"المعرفة في عالم اجتماعي" 1999. كما تضم قائمة مؤلفاته عدداً ضخماً من البحوث والمقالات آخرها "التسوية والابستمولوجيا الطبيعية" 1999.

70- Alvin Goldman, "What is Justified Belief?," in Pappas, George (ed.), *Justification and Knowledge*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1979, p. 9.

71- Robert Almeder, *Harmless Naturalism*, pp. 78-79.

72- فريد درتسكي (1932 -) فيلسوف أمريكي تتجلى إسهاماته في الابستمولوجيا والميتافيزيقا وفلسفة العقل، وهو أستاذ للفلسفة في جامعة ستانفورد.

ومن مؤلفاته "الرؤية والمعرفة" 1969، و"المعرفة واتباع المعلومات" 1981، و"تفسير السلوك" 1988، و"تطبيع العقل" 1997، و"الإدراك الحسي، والمعرفة والاعتقاد" 2000.

73- Robert Almeder, *Harmless Naturalism*, Ibid., pp. 79-80.

74- Alvin, I. Goldman, "Precis and Update of *Epistemology and Cognition*," in Marjorie Clay, and Keith Lehrer, (eds.), *Knowledge and Skepticism*, Boulder, San Francisco, London: Westview Press, 1989, p. 69.

75- Ibid., p. 71.

76- Ibid., p. 72.

77- Alvin, I. Goldman, "Naturalistic Epistemology and Reliabilism," in Midwest Studies in Philosophy, vol. XIX, edited by Peter A. French, theodore E. Uehling, Jr., and Howard K. Wettstein, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994, p. 306.

78- Alvin I. Goldman, "Precis and Update of *Epistemology and Cognition*", p. 73.

79- Matthias Steup, *An Introduction to Contemporary Epistemology*, p. 190.

80- Hilary Kornblith, "In Defense of a Naturalized Epistemology," in John Greco, and Ernest Sosa, (eds.), *The Blackwell Guide to Epistemology*, Blackwell, 1999, p. 161.

81- Ibid., p. 161.

وفي فهم الطبيعة الاجتماعية للمعرفة انظر:

Kevin Meeker, "Justification and the Social Nature of Knowledge," *Philosophical and Phenomenological Research*, Vol. LXIX, No.1, July 2004, pp. 161-165.

82- Hilary Kornblith, "In Defense of a Naturalized Epistemology," p. 162.

83- Ibid., pp. 162-163.

84- Ibid., pp. 163-164.

85- Ibid., p. 164.

- 86- Ibid., pp. 165-166.
- 87- Richard Feldman, "Methodological Naturalism in Epistemology," in *The Blackwell Guide to Epistemology*, edited by John Greco, and Ernest Sosa, p. 179.
- 88- Roger Trigg, *Rationality and Science*, Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell, 1999, p.82.
- 89- Nicholas Rescher, *A System of Pragmatic Idealism*, Vol. 1, *Human Knowledge in Idealistic Perspective*, Princeton: Princeton university press, 1992, p. 296.
- 90- Richard Feldman, "Methodological Naturalism in Epistemology," p.180.

المصطلحات الواردة في الكتاب

Analyticity	التحليلية
Analytic - synthetic distinction	التمييز التحليلي - التركيبي
A posteriori Knowledge	معرفة بعدية
A posteriorist naturalism	مذهب طبيعى بعدى
A priori Knowledge	معرفة أولية
Basic Knowledge	معرفة أساسية
Behaviorism	السلوكية
Belief	اعتقاد
Certainty	يقين
Cognitive science	العلم الإدراكي
Coherence theory of Justification	نظرية الاتساق في التسويغ
Coherence theory of truth	نظرية الاتساق في الصدق
Coherentism	نزعة الاتساق
Conceptual schemes	الخطط المفهومية
Congruence	تطابق
Consistency	تماسك
Correlation	ارتباط
Correspondence theory of truth	نظرية التناظر في الصدق
Criteria of identity	معايير الهوية

Declarative sentences	الجمال الإخبارية
Deductive Justification	التسوية الاستنباطية
Defeasibility	قابلية الإلغاء
Deflationary theory of truth	النظرية التفرعية في الصدق
Descriptive fallacy	المغالطة الوصفية
Disposition theory	نظرية الاستعداد
Disquotational theory of truth	نظرية اللاتنصيص في الصدق
Epistemic ascent	الصعود المعرفي
Epistemic Justification	التسوية المعرفي
Epistemic principles	المبادئ المعرفية
Epistemic regress	التراجع المعرفي
Eternal sentences	الجمال الدائمة
Expansionist naturalism	المذهب الطبيعي التوسعي
Explanatory coherence	الاتساق التفسيري
Extensionalism	النزعة الماصدية
Externalist theory of Justification	النظرية الخارجية في التسوية
Externalism	النزعة الخارجية
Fact - value distinction	تمييز الواقع - القيمة
Fallibilism	نزعة إمكان الخطأ
First philosophy	فلسفة أولى
Form of Life	صورة الحياة

Foundations theory of Justification	نظرية الأسس في التسويغ
Foundationalism	نزعة الأسس
Foundherentism	نزعة بين الأساس والاتساق
Gettier problem	مشكلة جيتير
Gradualism	النزعة التدريجية
Holism	نزعة الكلية
Immediate Knowledge	المعرفة المباشرة
Incorrigibility	عدم قابلية التصحيح
Inductive Justification	التسويغ الاستقرائي
Infallibility	عدم القابلية للخطأ (العصمة)
Inferential knowledge	المعرفة الاستدلالية
Innate knowledge	المعرفة الفطرية
Instrumentalism	الأدائية أو مذهب الذرائع
Internalism	النزعة الداخلية
Internalist theory of Justification	النظرية الداخلية في التسويغ
Judgment	الحكم
Liar paradox	مفارقة الكذاب
Logical picture	صورة منطقية
Logical structure	بنية منطقية
Minimal foundationalism	النزعة الأسسية المعتدلة
Moderate foundations theory	نظرية الأسس المعتدلة

Modus ponens	إثبات المقدم
Myth of the given	أسطورة المعطى
Naturalism	المذهب الطبيعي
Naturalistic epistemology	الابستمولوجيا الطبيعية
Naturalized epistemology	ابستمولوجيا متطبعة
Necessary conditions	شروط ضرورية
Necessary truth	حقائق ضرورية
Negative facts	وقائع سالبة
Non-basic Knowledge	المعرفة غير الأساسية
Normativity	المعيارية
Paradigm	نموذج إرشادي
Perception	الإدراك الحسى
Perfomative fallacy	المغالطة الأدائية
Performative utterance	المنطوق الأدائى
Physicalism	النزعة الفيزيائية
Picturing relation	علاقة التصوير
Picture theory of meaning	نظرية الصورة فى المعنى
Prima facie justified	مسوغ للوهلة الأولى
Pragmatic theory of truth	النظرية البراجماتية فى الصدق
Proper foundation	أساس ملائم
Protocol sentences	جمل البرتوكول
Rationalism	النزعة العقلانية

Redundancy theory of truth	نظرية الإضافة في الصدق
Reductionism	النزعة الردية
Reductio ad absurdum	برهان الخلف (أو الرد إلى المحال)
Reformist naturalism	المذهب الطبيعي الإصلاحى
Regress problem	مشكلة التراجع
Reliabilism	نزعة الثقة
Reliability theory of Knowledge	نظرية الثقة في المعرفة
Reliability theory of Justification	نظرية الثقة في التسويغ
Replacement naturalism	المذهب الطبيعي الاستبدالى
Representation	التمثيل
Scientific explanation	التفسير العلمى
Scientism	النزعة العلمية
Semantic paradoxes	المفارقات الدلالية
Semantic theory of truth	النظرية الدلالية في الصدق
Skepticism	النزعة الشككية
Solipsism	الأنا وحيدية
Standard analysis of knowledge	التحليل المعيارى للمعرفة
Stimulation	المثير
Strong foundations theory	نظرية الأسس القوية
Strong naturalism	المذهب الطبيعي القوى
Sufficient conditions	شروط كافية

Testing and confirmation	الاختبار والتأييد
Thesis of dependency	دعوى الاعتماد
Thesis of Self-Justification	دعوى التسوية الذاتية
Tripartite definition of knowledge	التحليل الثلاثي للمعرفة
Truth-bearers	حوامل الصدق
Truth-Conditions	شروط الصدق
Verification principle	مبدأ التحقق
Weak foundations theory	نظرية الأسس الضعيفة
Weak naturalism	المذهب الطبيعي الضعيف

المراجع



المراجعة

1. Almeder, Robert (1998). *Harmless Naturalism*, Chicago and Salle, Illinois: Open Court, 1st printing.
2. Almeder, Robert (1974). "Truth and Evidence," *Philosophical Quarterly*, 24, pp. 365-368.
3. Alston, William (1989). *Epistemic Justification*, Ithaca and London : Cornell University Press.
4. Annis, David B. (1977). "Epistemic Foundationalism," *Philosophical Studies*, 31, No. 5, pp. 345-352.
5. Annis, David B. (1987). "Knowledge and Defeasibility," in G.S. Pappas and M. Swain (eds). *Essays and Knowledge and Justification*, pp. 155-159.
6. Armstrong, D.M. (1973). *Belief, Truth and Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press.
7. Audi, Robert (1998). *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, London and New York: Routledge.
8. Austin, J. L. (1970) *Philosophical Papers*, second edition, edited by J.O. Urmson and G.J. Warnock, Oxford : Clarendon Press.
9. Barrett, Robert B. and Roger Gibson, (eds.) (1993). *Perspectives on Quine*, Oxford and Cambridge: Blackwell.
10. Benacerraf, P. (1973). "Mathematical Truth," *The Journal of Philosophy*, 70, pp. 661-679.
11. Bergstrom, Lars and Dagfinn Føllesdal (1994). "Interview with Willard van Orman Quine in November 1993," *Theoria*, Vol. 60, No. 3, pp. 192-225.
12. Black, O. (1988). "Infinite Regresses of Justification," *International Philosophical Quarterly*, pp. 421-437.
13. Blanshard, Brand (1939). *The Nature of Thought*, Vol. 2, London: Allen & Unwin.

14. Bonjour, Laurence (1985). *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
15. Bradley, F.H. (1914). *Essays on Truth and Reality*, Oxford: Oxford University Press.
16. Casullo, A. (1988). "Necessity, Certainty, and the a Priori," *Canadian Journal of Philosophy*, 18, pp. 43-66.
17. Chisholm, Roderick (1957). *Perceiving: A Philosophical Study*, Ithaca, New York: Cornell University Press.
18. Chisholm, Roderick (1966). *Theory of Knowledge*, 1st ed. Englewood Cliffs, N. J. : Prentice Hall, Inc.
19. Chisholm, Roderick (1977). *Theory of Knowledge*, 2nd ed., Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, Inc.
20. Chisholm, Roderick (1989). *Theory of Knowledge*, 3d ed. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, Inc.
21. Chisholm, Roderick, "The Nature of Epistemic Principles," *Nous*, Vol. 24, 1990, pp. 209-216.
22. Dancy, Jonathan (1985). *An Introduction to Contemporary Epistemology*, Oxford: Basil Blackwell.
23. Davidson, Donald (1993). "A Coherence Theory of Truth and Knowledge," in Ernest Lepore (ed.), *Truth and Interpretation*, Oxford and Cambridge: Blackwell, pp.307-319.
24. Davidson, Donald (2001). *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Clarendon Press.
25. Delfgaauw, B. (1969). *Twentieth Century Philosophy*, translated into English by N.D. Smith, Dublin: Gill and Macmillan.
26. DeRose, Keith (1992). "Descartes, Epistemic Principles, Epistemic Circularity, and Scientia," *Pacific Philosophical Quarterly*, 73, pp. 220-238.
27. Descartes, René (1991). *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. 3, Cambridge: Cambridge University Press.
28. Dretske, Fred (1978). "Conclusive Reasons", in George S. Pappas and Marshall Swain (eds.), *Essays on Knowledge and Justification*, pp.55-56.

29. Dretske, Fred (1981). *Knowledge and the Flow of Information*, Oxford: Basil Blackwell.
30. Feldman, Richard (1999). "Methodological Naturalism in Epistemology," in John Greco and Ernest Sosa (eds.), *The Blackwell Guide to Epistemology*, pp. 170-186.
31. Foley, Richard (1996). "Naturalized Epistemology," in *The Encyclopedia of Philosophy, Supplement*, Editor-in-chief: Donald M. Borchert, New York: Macmillan Reference, USA, pp. 374-375.
32. Frege, Gottlob (1968). "The Thought: A Logical inquiry," translated by A.M. and Marcell Quinton, in P.F. Strawson (ed.), *Philosophical Logic*, Oxford: Oxford University Press, pp. 17-38.
33. Gettier, Edmund L. (1968). "Is Justified True Belief knowledge?," in Phillips A. Griffiths (ed.), *Knowledge and Belief*. pp.144-146.
34. Gibson, R.F. "Quine on Naturalism and Epistemology," *Erkenntnis*, Vol. 27, 1987, pp. 57-78.
35. Goldman Alvin I. (1978). "A Causal Theory of Knowing," in George S. Pappas and Marshall Swain (eds.), *Essays on Knowledge and Justification*, pp.41-60.
36. Goldman, Alvin, I. (1979). "What is Justified Belief?," in Pappas, George (ed.), *Justification and Knowledge*, pp. 1-23.
37. Goldman, Alvin I. (1994). "Epistemic Folkway and Scientific Epistemology," in Hilary Kornblith, (ed.), *Naturalizing Epistemology*, pp. 291-315.
38. Goldman, Alvin, I. (1986). *Epistemology and Cognition*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
39. Goldman, Alvin, I. (1989). "Precis and Update of Epistemology and Cognition," in Marjorie Clay and Keith Lehrer (eds.), *Knowledge and Skepticism*, Boulder, San Francisco, London: Westview Press, pp. 69-87.
40. Goldman, Alvin, I (1994). "Naturalistic Epistemology and Reliabilism," in *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. xix, edited by Peter A. French, E. Uehling Jr Theodore, and Howard K. Wettstein, Notre Dame: University of Notre Dame Press, pp. 301-320.

41. Gonzalez, Wenceslao, J, "P.F. Strawson's Moderate Empiricism: The Philosophical Basis of Approach in the Theory of Knowledge," In Lewis Edwin Hahn (ed.), *The Philosophy of P.F. Strawson*, pp. 329-358.
42. Grayling, A.C. (1982). *An Introduction to Philosophical Logic*, New Jersey: The Harvester press.
43. Greco, John and Ernest Sosa (eds.) (1999). *The Blackwell Guide to Epistemology*, Oxford: Blackwell.
44. Griffiths, A. Phillips (ed.) (1968). *Knowledge and Belief*, London: Oxford University Press.
45. Haack, Susan, *Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology*, Oxford, UK & Cambridge, USA: Blackwell, 1998.
46. Haack, Susan (1996). "Reply to Commentators," *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LVI, No. 3, September, pp. 641 - 656.
47. Hahn, L.E. and Paul Arthur Schilpp (eds.) (1988) .*The Philosophy of W.V. Quine*, Illinois: Open Court, 3rd printing (1st printing 1986).
48. Hahn, Lewis, Edwin (ed.) (1998). *The Philosophy of P.F. Strawson*, The Library of Living Philosophers, Vol. xxxi, Chicago and Lasalle, Open Court, 1st printing.
49. Harman, Gilbert (1970). "Induction," in Marshall Swain (ed.), *Induction , Acceptance and Rational Belief*, Dordrecht: Reidel, pp.3-99.
50. Harman, Gilbert, *Change in View: Principles of Reasoning*, Cambridge, MA: MIT Press, 1986.
51. Hempel, Carl G. (2000). *Selected Philosophical Essays*, edited by Richard Jeffrey, Cambridge: Cambridge University Press.
52. Honderich, Ted (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford, New York: Oxford University Press, 1st edition, 1995.
53. Johnson, Lawrence E. (1992). *Focusing on Truth*, London and New York: Routledge.

54. Hookway, Christopher and Donald Peterson (eds.)(1993). *Philosophy and Cognitive Science*, Cambridge University Press.
55. Kant, Immanuel (1781-1958). *Critique of Pure Reason*, translated by N.K.Smith, London :Macmillan.
56. Kim, Jaegwon (1988). "What is 'Naturalized Epistemology'?", in Tamberlin, J. (ed.), *Philosophical Perspectives*, 2: *Epistemology*, Ridgeview Atascadero, CA, pp. 381-406.
57. Kim, Jaegwon (1993). "Internalism," *Philosophical Quarterly*, Vol. 30, No. 4, October, pp. 303 - 316.
58. Kirkham, Richard L. (1997). *Theories of Truth: A Critical Introduction*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, London, England.
59. Kitcher, Philip (1983) .*The Nature of Mathematical Knowledge*, Oxford: Oxford University Press.
60. Koppelberg, Dirk (1993). "Why and How to Naturalize Epistemology," in Robert B.Barret and Roger F. Gibson (eds.), *Perspectives on Quine*, pp. 200-211.
61. Kornblith, Hilary (1980). "Beyond Foundationalism and the Coherence Theory", *Journal of Philosophy*, 77, pp. 597-612.
62. Kornblith, Hilary (1993). "Naturalized Epistemology", in Jonathan Dancy and Ernest Sosa (eds.), *A Companion to Epistemology*, pp. 297-300.
63. Kornblith, Hilary (ed.) (1994). *Naturalizing Epistemology*, 2nd ed., Cambridge, MA: MIT Press.
64. Kornblith, Hilary (1995). "Naturalistic Epistemology and Its Critics," *Philosophical Topics*, Vol. 23, No. 1, Spring 1995, pp. 237-255.
65. Kornblith, Hilary, "In Defense of Naturalized Epistemology," in John Greco and Ernest Sosa (eds.), *The Blackwell Guide to Epistemology*, pp. 158-169.
66. Landesman, Charles (1999). *An Introduction to Epistemology*, Cambridge & Oxford: Blackwell Publishers.
67. Lehrer, Keith (1974). *Knowledge*, Oxford:Clarendon Press.

68. Lehrer, Keith and Thomas Paxson (1978). "Knowledge: Undefeated Justified True Belief," in G. S. Pappas and M. Swain (eds.), *Essays on Knowledge and Justification*, pp.146-154.
69. Lehrer, Keith (1990). *Theory of Knowledge*, London: Routledge.
70. Lehrer, Keith (1993). "Coherentism," in Jonathan Dancy and Ernest Sosa (eds.), *A Companion to Epistemology*, pp.67-70.
71. Leonardi, Paolo and Santambrogio, Marco (eds.)(1995). *On Quine: New Essays*, Cambridge University Press,.
72. Lewis, Clarence Irving (1950). *Analysis of Knowledge and Valuation*, second printing, La Salle, Illinois: Open Court Publishing Company.
73. Maffie, James, "Recent Work on Naturalized Epistemology," *American Philosophical Quarterly*, Vol. 27, No. 4, October 1990, pp. 281-293.
74. Maffie, James, "Naturalism and the Normativity of Epistemology," *Philosophical Studies*, Vol. 59, 1990, pp. 333-349.
75. Martens David B. (1992). " Knowledge by Acquaintance/by Description," in *A Companion to Epistemology*, edited by Jonathan Dancy and Ernest Sosa, pp.237-240.
76. Meeker, Kevin (2004). "Justification and the Social Nature of knowledge," *Philosophical and Phenomenological Research*, Vol. LXIX, No.1, July, pp. 156-172.
77. Meyers, R. and K. Stren (1973). "Knowledge Without Paradox," *Journal of Philosophy* ,70, pp.147-160.
78. Moore, George Edward (1953). *Some Main Problems of Philosophy*, London: Allen & Unwin.
79. Morton, Adam (2002). *Guide Through the Theory of Knowledge* 3rd ed, Oxford: Blackwell Publishers.
80. Moser, Paul, Dwayne H. Mulder and J.D. Trout, (1998). *The Theory of Knowledge: A Thematic Introduction*, New York, Oxford: Oxford University Press.
81. Moser, Paul (ed.) (2002). *The Oxford Handbook of*

Epistemology, Oxford: Oxford University Press.

82. Neurath, Otto (1959). " Protocal Sentences," translated by George Schick in A .J. Ayer (ed.), *Logical Positivism*, Glencoe & Illinois: The Free Press.
83. O'Connor, D.J. (1975). *The Correspondence Theory of Truth*, London: Hutchinson, University Library.
84. O'Connor, D.J. and Brian Car (1982). *Introduction to Theory of Knowledge*, The Harvard Press.
85. Paithorp, Charles (1965). " Knowledge as Justified True Belief," *Review of Metaphysics*, pp.25-47.
86. Pappes,George S. and Marshall Swain (1978). " Some Conclusive Reasons Against (Conclusive Reasons)", in George S.Pappes and Marshall Swain (eds), *Essays of Knowledge and Justification*, pp.61-66.
87. Pappas, George (ed.) (1979). *Justification and Knowledge*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
88. Pitcher, G., (ed.) (1964). *Truth*, Englewood cliffs: Prentice-Hall.
89. Plantinga, Alvin (1990). "Justification in the 20th Century," *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. L, Supplement, pp.45-71.
90. Plantinga, Alvin (1993). *Warrant and Proper Function*, Oxford and New York: Oxford University Press.
91. Plato (1995). *Theaetetus*, translated with Notes by John McDowell ,Oxford :Clarendon Press.
92. Pollock, John L. (1974). *Knowledge and Justification*, Princeton: Princeton University Press.
93. Pollock, John L. (1986). *Contemporary Theories of Knowledge*, Totowa & NJ: Rowman& Littlefield
94. Post, J.F. (1980). " Infinite Regresses of Justification and of Explanation," *Philosophical Studies*, 38, pp.31-52.
95. Putnam, Hilary (1979). *Mathematics, Matter and Method*, *Philosophical Papers*, Vol.1, second edition, Cambridge: Cambridge University Press.

and Massachusetts: Harvard University Press, 1993.

97. Quine, W.V. (1961). *Mathematical Logic*, revised edition, Cambridge: Harvard University Press.
98. Quine, W.V. (1963). *From a Logical Point of View*, 2nd ed., New York and Evanston: Harper Torch Books, (1st edition 1959).
99. Quine, W.V. (1969). *Ontological Relativity and Other Essays*, New York and London: Columbia University Press.
100. Quine, W.V. (1975). "The Nature of Natural Knowledge," in Guttenplan, Samuel (ed.), *Mind and Language*, Oxford: Clarendon Press, pp. 67-81.
101. Quine, W.V. (1981). *Theories and Things*, 2nd printing, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1982 (1st printing 1981).
102. Quine, W.V. (1988). "Reply to White," in Hahn, L.E. and Paul Arthur Schilpp (eds.), *The Philosophy of W.V. Quine*, pp. 663-665.
103. Quine, W.V. (1990). *Pursuit of Truth*, Cambridge, and Massachusetts: Harvard University Press, 1990.
104. Quine, W.V. (1995). "Reactions," in Paolo Leonardi, and Marco Santambrogio, (eds.), *On Quine: New Essays*, pp. 347-361.
105. Quine, W.V. (1995). "Naturalism; Or, Living Within One's Means," *Dialectica*, Vol. 49, No. 2-4, 1995, pp. 251-261.
106. Quine, W.V. (1998). *From Stimulus to Science*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2nd printing (1st edition 1995).
107. Quinton, Anthony (1973). *The Nature of Things*, London: Routledge & Kegan Paul.
108. Ramsey, F.R. (1978). *Foundations: Essays in Philosophy, Logic, Mathematics and Economics*, edited by P.H. Mellor, London : Routledge and Kegan Paul.
109. Rescher, Nicholas (1992). *A System of Pragmatic Idealism, Vol. 1, Human Knowledge in Idealistic Perspective*, Princeton: Princeton University Press.

110. Rorty, Richard (1980). *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press.
111. Rorty, Richard (1991). Objectivity, Relativism, and Truth, *Philosophical Papers*, Vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press.
112. Russell, Bertrand (1971). *The Problems of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
113. Russell , Bertrand (1929). *Our knowledge of the External World* , revised edition, London:Allen and Unwin.
114. Russell, Bertrand (1971). *Logic and Knowledge*, London: Allen & Unwin.
115. Ryle, Gilbert (1970). *The Concept of Mind* ,London; Penguin Books.
116. Searle, John R. (1999). *Mind, Language and Society; Philosophy in the Real World*, New York: Basic Books.
117. Sosa, Ernest (1991). *Knowledge in Perspective*, Cambridge University Press.
118. Sosa, Ernest and Jaegwon Kim (eds.) (2000). *Epistemology: An Anthology*, first edition, Malden& Oxford: Blackwell Publishers.
119. Sosa, Ernest (2003). *Epistemic Justification: Internalism Vs. Externalism, Foundations Vs. Virtues*, Oxford: Blackwell Publishers.
120. Stern, Robert (2004). "Coherence as a test for Truth," *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXIX, No.2, September, pp. 296-326.
121. Steup, Matthias, *An Introduction to Contemporary Epistemology*, New Jersey: Prentice Hall, 1996.
122. Stich, Stephen, "Naturalizing Epistemology: Quine, Simon and the Prospects for Pragmatism," in Christopher Hookway, and Donald Peterson, (eds.), *Philosophy and Cognitive Science*, pp. 1-17.
123. Strawson, P.F, *Analysis and Metaphysics: An Introduction to Philosophy*, Oxford University Press, 1992.
124. Strawson, P.F, "Two Conceptions of Philosophy," in Robert

- Barrett, and Roger Gibson, (eds.), *Perspectives on Quine*, pp. 310-318.
125. Strawson, P.F, "Intellectual Autobiography," in Lewis Hahn, Edwin (ed.), *The Philosophy of P.F. Strawson*, pp. 3-21.
126. Swain, Marshall (1978). "Epistemic Defeasibility," in G.S.Pappas and M. Swain (eds.), *Essays on Knowledge and Jusification*, pp.160-183.
127. Swinburne, Richard (2001). *Epistemic Justification*, Oxford: Clarendon Press.
128. Thalberg, Irving (1969). "In Defence of Justified true Belief," *Journal of Philosophy*, 66, pp. 794-803.
129. Tomberlin, James E. (ed) (1999). *Philosophical Perspectives, 13, Epistemology* ,1999, Cambridge MA & Oxford UK: Blackwell Publisher.
130. Triplett, Timm (1990). "Recent Work on Foundationalism," *American Philosophical Quarterly*, Vol.27, No.2, april, pp.93-116.
131. Trigg, Roger, *Rationality and Science*, Oxford, UK and Cambridge, USA: Blackwell, 1999.
132. Unger, Perer (1971). "A Defense of Scepticism," *Philosophical Review*, 80, pp .198-219.
133. Van Cleve, James (1979). "Foundationalism, Epistemic Principles, and the Cartesian Circle," *Philosophical Review*, 88, January, pp. 55-91.
134. van Fraassen, B.C, "Against Naturalized Epistemology," in Leonardi, Paolo and Santambrogio, Marco (eds.), *On Quine: New Essays* , pp. 68-88.
135. Walker, Ralph C.S. (1999). "Theories of Truth," in Bob Hale and Grispin Wright (eds.), *A Companion to the Philosophy of Language*, pp., 309-330.
136. White, Alan R. (1970). *Truth*, New York: Doubleday.
137. White, Alan R. (1982). *The Nature of Knowledge*, Totowa, New Jersey: Rowman Littlefield.
138. Williams, Michael (1977). *Groundless Belief*, Haven: Yale University Press.

139. Williams, Michael (1992). "Death of Epistemology," in Jonathan Dancy and Ernest Sosa (eds.), *A Companion to Epistemeology*, Oxford & Cambridge: Blackwell, pp.88-91.
140. Williamson, Timothy (2000). *Knowledge and its Limits*, Oxford: Oxford university press.
141. Wittgenstein, Ludwig, (1960). *Tractatus Logico-Philosophicus*, Translated by D.F. Pears and B.F. McGuinness, London: Rotledge and Kegan Paul.

قواميس وموسوعات فلسفية

142. Audi, Robert (General editor) (1995). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press.
143. Blackburn, Simon, (1996). *Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford, New York: Oxford University Press.
144. Borchert, Donald M. (editor in Chief) (1996). *The Encyclopedia of Philosophy, Supplement*, New York: Macmillan Reference ASU.
145. Bunge, Mario Augusto (2003). *Philosophical Dictionary*, Prometheus Book.
146. Craig, Edward (General editor) (1998). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New York: Routledge. 10 - Volume.
147. Dancy, Jonathan and Ernest Sosa (eds.) (1999). *A Companion to Epistemology*, Oxford: Blackwell.
148. Fetzer, James H. and Robert F. Almeder (1993). *Glossary of Epistemology / Philosophy of Science*, first edition, New York: Paragon House,
149. Mauntner ,Thomas (ed.) (1997). *Penguin Dictionary of Philosophy*, London UK: Penguin Book Ltd.
150. Martin, Robert (1998). *The Philosopher's Dictionary*, Second edition, Broadview Press.
151. Parkinson, G.H.R. (General editor) (1988). *An Encyclopaedia of Philosophy*, Routledge.
152. Urmson, J.O. and Jonathan Ree (eds.) (1993). *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*, New edition, London and New York: Routledge.
153. Wilson, Robert A and Frank C. Keil (eds.) (1999). *The MIT Encyclopedia of The Cognitive Sciences*, Cambridge, Massachusetts, London, England: The MIT Press.

مباحث باللغة العربية

- 1- إسماعيل، د. صلاح: فلسفة اللغة والمنطق: دراسة في فلسفة كواين، الطبعة الأولى، القاهرة: دار المعارف، 1995.
- 2- إسماعيل، د. صلاح: "مفهوم الصدق عند ديفدسون"، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت، العدد 256، السنة الرابعة عشرة، ص 206 - 257.
- 3- الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الضلال، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (7)، بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، 1988.
- 4- بلانشيه، روبير: نظرية المعرفة العلمية (الابستمولوجيا)، ترجمة د. حسن عبدالحميد، الكويت، مطبوعات جامعة الكويت، 1986.
- 5- ديكارت، رينيه، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضير، الطبعة الثالثة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985.
- 6- ديكارت، رينيه، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمه وقدم له وعلق عليه د. عثمان أمين، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1980.
- 7- ديكارت، رينيه، مبادئ الفلسفة، ترجمه وقدم له وعلق عليه د. عثمان أمين، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، 1979.
- 8- زيدان، د. محمود: نظرية المعرفة عند مفكرى الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، الطبعة الأولى، بيروت: دار النهضة العربية، 1989.

المؤلف في سطور

□ د. صلاح إسماعيل.

□ أستاذ مساعد الفلسفة المعاصرة بكلية الآداب - جامعة القاهرة.

□ من مؤلفاته :

* التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد 1993م.

* فلسفة اللغة والمنطق : دراسة في فلسفة كواين 1995م.

* نظرية المعنى في فلسفة بول جرايس صدر عن الدار

المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة

2005م.

* نظرية المعرفة المعاصرة صدر عن الدار المصرية

السعودية للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة 2005م.

* فلسفة العقل عند جون سيرل (تحت الطبع).